

پژوهش های

ایــــــران شنــــــاسی

پـرســش و پــاســـخ

پیرامون پیشینه ی تاریـخی فرهنگی تمـدنی ایران

******

مجموعه مقالات وبگاه ایران شنــاسی

تشیّع امامیه ؛ نقد اندیشه

www.iranologi.blogfa.com

IRANOLOGY11@GMAIL.COM

سال های

۱۳۹۲-۱۳۸۶

نوشته ی دکترمحمودرضاافتخارزاده

******

یادآوری !

کتاب « مباهله در مدینه » نوشته ی پرفسور لویی ماسینیون فرانسوی در سال ۱۳۶۹ خورشیدی ترجمه شد و در سال ۱۳۷۷ خورشیدی چاپ گردید ! اما «مقدمه» ی این کتاب ، در واقع مقاله ای است که من در سال ۱۳۷۰ یا ۷۱ خورشیدی به تقاضای یک دانشجوی رشته ی تاریخ به فوریت نوشتم و به او دادم لیک گویا او از این مقاله نتوانسته بود استفاده کند و به خواهش من اصل دست نوشته ام را به من برگرداند و من این مقاله را به عنوان مقدمه ای بر ترجمه ی کتاب«مباهله در مدینه» قرار دادم که در سال ۷۷ خورشیدی چاپ شد ! تا که ده سال بعدیعنی در تیرماه ۱۳۸۷ خورشیدی به گونه ی بسیار اتفاقی ، نقد مفصل این «مقدمه» را در فضای مجازی دیدم ! در حالی که من دیگر بکلی نویسنده ی آن «مقدمه» نبودم و در فکر و فرهنگ و بینش و نگرش یکصد و هشتاد درجه چرخیده بودم و نه تنها آن «مقدمه» را بلکه همه ی آثار دهه شصت ، هفتاد و هشتاد خویش را قبول نداشته و ندارم ! چراکه من اندیشه ای ایستا ندارم تا بر سر باورها و اندیشه هایم جزمانه بمانم و دچار جزمیت مطلق اندیشه باشم! از این رو من خود ، بیش از ناقدانم منتقد جدی و سرسخت اندیشه ها و باور های خام ایدئولوزیک روشنفکرانه ام(که پیامد آگاهی کاذب و چپ زدگی و تازی زدگی محض بود) هستم و در وبگاه ایران شناسی به نقد اندیشه ها و باورهای دوره ی روشنفکری پرداخته ام ! اما آنچه در نقد این «مقدمه» آمده ؛ بی گمان اگر من بر سر آنچه در آن مقدمه نوشته ام می بودم پاسخ مستند و مستدل بسیار سفت و سختی به ناقد محترم می دادم و حقایق تاریخی کلامی بسیاری را آشکار می ساختم و تصاویرمنحصر بفرد شگفتی را از گذشته های مورد بحث در مقدمه نشان می دادم ! لیک دیگر من آن نویسنده و دارای آن باورها نیستم ! پس سکوت را بر پاسخ ترجیح می دهم و نقد را محترمانه و مودبانه می یابم بی آن که پذیرای محتوای آن باشم !

محمودرضاافتخارزاده

تهران

بهار۱۳۹۲خورشیدی

کتاب ماه دین - شماره ۳ ، ۱۳۷۸

پیشینه و بنیادهای تشیع در معرض قضاوت های جدید

(قسمت اول)

جویا جهانبخش

مباهله در مدینه : اسلام و مسیحیت

پرفسور لویی ماسینیون

ترجمه و مقدمه از: محمودرضا افتخارزاده

انتشارات رسالت قلم

تهران ، چاپ اول ، ۱۳۷۸

*****

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدُلله حمدالشّاکرین و الصّلاةُ و السّلام علی سیدّ الأنبیاء و المُرسَلین ، محمّدٍ المصطفی ، و آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین . « فإنّ الرّجل مِنکُم إذا وَرَع فی دینه و صَدَق فی حدیثِه و أدَّی الأمانهٔ و حَسَّنَ خُلقَه مَعَ النّاس ، قیلَ : هذا شیعیٌّ و فَیَسُرُّنی ذلک »([1]) (هرگاه مردی از شما در دین خود پارسا باشد ، و در گفتارش راستگو ، و امانت را ادا کند و خویش را با مردم نیکو گرداند ، گویند : این مرد شیعی است ؛ و این مرا شادمان می کند) امام حسن عسگری (علیه السلام) تشیع ، بر خلاف آنکه گروهی کوشیدند وانمود کنند ، تشکلی فرقه‌ای نبود که با اجتماعِ مصالحِ زمان پدید آید ، یا

حتی در برابرِ اصحابِ سقیفهٔ بنی ساعده شکل پذیرد ؛ بلکه چشمه‌ای بود که از دلِ بعثت جوشید ؛ و نه در سایهٔ وحی ، که در دل و جان وحی جاری شد ؛ و در حقیقت ، حقیقتِ وحیِ ربانی بود . این که « شیعه » در واقع اهل سنت‌اند ([۲]) و تشیع همانا طریقهٔ مصطفوی و مرتضوی است ، جانْمایهٔ پانزده سده نگارشهایِ کلامیِ شیعی در بابِ « امامت » است ، مدعایی که در جایِ خویش - یعنی آوردگاهِ اندیشه‌هایِ کلامی - به تأسیِ پیشینگانی چون شیخ مفید و علامه حلی « می‌گویم و می‌آیمش از عهده برون »([۳]) آنچه در اینجا موردِ نظرِ ماست ، گوشه ای از پیشینهٔ تشیع و حقائقِ قوام دهندهٔ اندیشهٔ شیعی است که همواره دستانی ، در نهان و آشکار ، به دگرگونسازیِ آنها کوشیده اند . کتابِ مباهله در مدینه مقدمه‌ای هَمْچَنْد متن ، از مترجم ، دارد ، دربارهٔ « سرنوشت سیاسی تشیع در تاریخ - از آغاز تا پایان سدهٔ هفتم هجری »، و متنی که گردانیدهٔ مقاله (/ رساله) ای است از لویی ماسینیون دربارهٔ رخدادِ مباهله و مطالب پیرامونِ آن . این کتاب با حجمِ اندک و پیکرِخُردش مباحثی فراوان و کلان را ، در هر یک از دو بخش ، مورد اشارت و گاه قضاوت قرار داده که داورِی تفضیلی در بابِ جمیع آنها از حوصلهٔ چندین جلد کتاب هم بیرون است ، و آنچه اینجا رقم زده می-شود ، چه گزارشگرانه و چه ناقدانه ، تنها بهانه ای است برای آنکه « پی آوازِ حقیقت بدویم »([۴]) آقای محمود رضا افتخارزاده مترجمِ مقاله (/ رساله) ی ماسینیون و نویسندهٔ مقدمهٔ کتاب ، دراین مقدمه کوشیده‌اند خطوطِ برجستهٔ رخدادهایِ سیاسی و اجتماعی و فرهنگیِ اثر گذار در سرنوشتِ سیاسیِ هفتصد سالهٔ تشییع (از آغاز تا پایان سدهٔ هفتمِ هجری) را بَررَسند . آقای افتخارزاده ، پیدا و پنهان ، اعتقادِ خویش را به پیوندِ درونیِ سه دورهٔ پیاپیِ تاریخِ اسلام ، فرانموده اند : ۱ - روزگارِ رخدادِ سقیفه و حکومتِ برخاسته از آن (دفاع از روزگارانِ کوتاهِ حکومتِ امام علی و امام حسن علیمهاالسلام -) ۲ - عصر امویان ۳ - عهد عباسیان ؛ و با ارائهٔ شواهدی می‌توان گفت در تبیین و اثباتِ کلیت این باورِ خویش کامیاب شده اند (صص ۵ - ۲۶). فرایندِ غُلّو ، فرایندِ شگفتی است که بررسیِ آن خصوصاً درموردِ دورانِ پس از سقیفه تا غیبت و بلکه جلوتر ، تا روزگارِ شیخ مفید و شیخ طوسی ، بایستگیِ راستین دارد و متاسفانه کمتر کارِ جدی و جانداری پیرامون آن صورت گرفته . نکته ای شاخص در نگرشِ آقای افتخار زاده به پدیدهٔ غلّو آن است که ایشان تنها غلّو را ناشی از محبتِ افراطی ندیده ، جنبهٔ دشمنانه و حربه وار آن رانیز درنظر گرفته‌اند (نگر : ص۲۶ و۲۷)؛ و این دیدگاهِ درستی است . امیر المؤمنین علی – علیه السلام - فرموده است : « هلک فیّ رجلان : محبٌ غال ، و مبغض قالٍ : (دوتن دربارهٔ من هلاک شدند : دوستی که از حد گذراند و دشمنی که بیهوده سخن راند) ([۵]) برخی تحلیلگران تفطن نورزیده اند که بعضی که در بابِ ائمهٔ اطهار – علیهم السلام - « مبغض قال » بودند ، خود را « محب » جلوه دادند و از راهِ « غلوّ » در این نمایش و ادعاها و جعلهایِ غالیانه به ستیز به مذهبِ اهل بیت - علیهم السلام - پرداختند . آقای افتخار زاده بر

همین نکته انگشت نهاده و از « عناصر نفوذی در فرقه های غالی » و همچنین واکنشِ پس از « تکفیر و طرد و نفی » سخن رانده‌اند (ص۲۷)؛ سپس منشأ پاره‌ای دیدگاههایِ مخالفت آمیزِ رهبران زیدیان ومانند ایشان را با ائمۀ اهل بیت - علیهم السلام - در تصاویرِ مخدوشی جسته اند که غالیان به نامِ سیمایِ امامان - صلوات الله علیهم - بر می‌ساختند و اخبارِ نا درستی که این اهل غلو می-ساختند و می‌پراکندند .(ص۲۷ و۲۸). ایشان به نقدِ اتهاماتِ مطرح شده از سوی بعضی زیدیان در طولِ تاریخ نزدیک شده‌اند و نمونه وار نشان داده‌اند یحیی بن الحسین (۲۴۵ - ۲۹۸ هـ . ق)، از پیشوایانِ انقلابیِ زیدیه ، خود تصریح کرده که « تمام اطلاعات و اتهامات وی ناشی از اقوال و آراء فرقه‌ای منشعب غالی و منحرف شیعی است » (ص۲۸). توجه به این نکات نه تنها از جهتِ تحریِ حقائقِ تاریخی ، که از حیثِ تفاهمِ امروزیِ زیدیه و امامیه و نقدِ میراث فکریِ کنونیِ زیدیان مهم است . آقای افتخار زاده ، ناهمسازی ها و دو گانگی هایِ موجود در گزارشهایِ برخی متون قدیم و جدید شیعی را مورد بررسی قرار داده‌اند و به عنوان مثال ، تصویری را که در آن نگین انگشتری حضرت علی - علیه السلام - برابر خراج شام و عراق و آفریقا دانسته شده ، با تصویری که الغاراتِ ابراهیم ثقفی و منابع متعدد دیگر از زهد امام ارائه کرده‌اند ، سنجیده‌اند و ریشۀ ناهمسازیها را « تبلیغاتِ خلافت و تحریفات فرقه ها » یافته‌اند که داستانِ بهای انگشتری را برای مخدوش کردن سیمای زهد علوی بر می‌سازد . این مبانی ، تمهیدات داوری و نظریۀ سپسین ایشان است مبنی بر این که با آغاز عصر غیبت تلاشی در گرفت برای تبدیل سیمای پر جنب و جوش تشیع به چهره ای آرام و سازگارتر با دستگاه خلافت آن زمان . لااقل می‌توانم بگویم : من نظر آقای افتخارزاده را از خلال تعبیر « دورانِ تعدیل تشیع امامیه » (ص۳۱) و دیگر توضیحات ایشان ، اینگونه دریافته ام . ایشان معقتدند در این دوره « بسیاری از میراثهای روائی اصحاب صالح امامان ، اخبار و آثار ارجاف نام گرفت و اعتبار آن رد شد . اصطلاح « ارجاف » به معنای انتشار اخبار محرک و انقلابی عدالتخواهانه است ... در همین دوران ... بود که اسناد دست اول و مجموعه های روائی اصیل امامان و مؤلفان آنها ، بایکوت ، جعلی و بی اعتبار اعلام می‌گردید » (ص۳۱) و نمونۀ این « اسناد دست اول » و مهم را کتاب سلیم بن قیس دانسته‌اند (ص۳۲). کتاب سلیم بن قیس ، متنی است که میزان اعتبار آن ، از دیرباز ، محل گفتگوی عالمان شیعه بوده است و هست . آقای افتخارزاده از « احمدبن حسین بن عبیدالله غضائری (متوفای بین ۴۳۰ یا ۴۵۰ ق . هـ)» به عنوان « افراطی ترین عالم خط اعتزال [درتشیع]» نام برده‌اند که کتاب سلیم را بی اعتبار اعلام کرده و این خط اعتزال را مبتنی بر « اعتزال سیاسی - کلامی شیعه امامیه و روی آوردن به نرمش ومماشات با مذاهب رسمی » دانسته اند (نگر : ص۳۲). ایشان درکتابی دیگر ، پیش از این ، « اعتدالیون » را در برابر « جناح رادیکال شیعۀ علویه » تلقی کرده و گفته اند :« به نظر می‌رسد این چشم پوشی [از « آثار و مواریث

جناح رادیکال » توسط « اعتدالیون »] لازمۀ حیات و بقاء شیعه امامیه در تنازع بقاء با مذاهب رسمی تسنن و بخشی از تلاشهای مجدانه‌ای بود که علماء امامیه در برسمیت شناخته شدن تشیع درکنار مذاهب رسمی تسنن از سوی خلافت بعمل می‌آوردند ». ([۶]) آقای افتخارزاده در همین محلِ پسین گفته ؛ شیخ مفید را « بنیانگذار خط اعتدال » و احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری را « افراطی ترین عالم خط اعتدال که گویا جانش را در راه نقد و نفی جناح اردیکال شیعه علویه از دست داد » و همچنین « از چهره های مجهول و مبهم خط اعتذال » معرفی کرده‌اند . ([۷]) از ابن غضائری ، متأسفانه ، آگاهیهای زیادی در دست نداریم ([۸]) و از همین رو اشارت پسین گفتهٔ آقای افتخارزاده مبنی بر جهل و ابهامی که ما در باب وی داریم ، از برخی داوریهای تند ایشان در باب منشِ غضائری استوارتراست ! آقای افتخارزاده در پیشگفتار ترجمه و تدوین تازه ای که از کتاب سُلَیم بن قیس - با عنوانِ اصلی « تاریخ سیاسی صدر اسلام » و عنوانِ فرعیِ « اسناد سری و ممنوعهٔ نهضت اسلام »- انتشار داده اند ، بحث از غضائری و آنچه را « خط اعتدال » و « پیکار با رادیکالیزم دورهٔ حضور » نامیده‌اند ، پیش کشیده و به کتاب الضعفاء منسوب به او ، استناد کرده‌اند ([۹]) ، بدون آنکه رد استواری بر رأی گروهی چون آیة الله العظمی خوئی - قدس سره - که نسبت کتاب الضعفاء موجود را به غضائری مشکوک دانسته‌اند و بعضاً به جعلی بودن و بر ساختگی آن جزم کرده اند ([۱۰])، عرضه نمایند . گذشته از آنکه تحلیلهایِ آقای افتخارزاده را مبنی بر وجودِ دو خط « رادیکال » و « اعتدال » و کیستیِ مصادیقشان بپذیریم یا نپذیریم ، نمهیدِ این بحث ایشان در باب نفس وجود تحریفات و دگرگونیهای پدید آوردهٔ « دوگانگی ها » پذیرفتنی و در خور تأمل است و همچنین بحث سپسین ایشان (ص۳۲) از اینکه تضاد گزارشهای موجود حول سیرتِ برخی پیشوایان زیدیان و اسماعیلیان ، با « تبلیغات » سوء دستگاهِ « خلافت » و تصاویر دروغین و جعلی که دربارهٔ ایشان پراکنده بی پیوند نیست . ([۱۱]) آقای افتخارزاده در ادامه می‌گویند : « بدون شک زندگی پیشوایان امروز زیدیه و اسماعیلیه توجیه تاریخی و موجود خود را در میان همان تصاویر دروغین و جعلی می‌یابد که دستگاههای تبلیغاتی خلافت غصب و فقهاء دولتی وابسته ، علیه آن بزرگواران [=« ائمهٔ زیدیه و اسماعیلیه »] بخشیده‌اند » (ص۳۲). تا اینجا سخن ایشان با شناختی که از اَمثالِ اسماعیلیگریِ آقاخانی داریم ، درنگ و تأمل می‌طلبد ولی آنجا که می‌افزایند : « توجیه زندگی و موضع رهبران امامیه پس از غیبت ، نیز مستلزم چنان تصاویری بود » (همان ص)، آنگونه که من می‌فهمم و « رهبران امامیه پس از غیبت » را اَمثالِ شیخ مفید و طوسی و سیدِ مرتضی می‌یابم ، سخن ایشان را پیکاری پیدا یا پنهان با این رهبرانِ یائفه می‌بینم ، پیکاری که شاید در طائفهٔ امامیه بی سابقه باشد ! آقای افتخار زاده در باب فهم و دریافتِ سیرهٔ امامان ــ علیهم السلام ــ به چند نکته توجه داده‌اند (صص۳۳ - ۳۵)؛ از جمله این که « امامان در دورهٔ حضور [/ پیش از غیبت] درفضا و شرایطی نبوده-

اند تا [همواره] با پیروانشان دیدار عمومی و روابط عادی و طبیعی داشته [باشند] و عقاید خویش را [آزادانه] ابراز دارند »؛ « پیروان و اصحاب امامان [نیز] افراد یک دست و دارای ظرفیتهای همسان نبوده اند »، « هرکدام دارای معرفت و ظرفیت خاصی بوده و به همین نسبت به امامان نزدیک [یا از ایشان دور] بوده‌اند »؛ « تقیه » در آن دوران « یک ضرورت عقیدتی - سیاسی » بوده ؛ « نقل به معنی و دریافت و استنباط خود اصحاب » در گزارشها دخالت دارد ؛ و « تصاویری که از امامان در اذهان پیروان دور و نزدیک آن حضرات ترسیم می‌شده و به عصرها و نسلهای بعد منتقل می‌گردیده با چنین مبادی و کیفیتی همراه بوده است .» بی گمان ، بدون عنایت بدین پرسمانها رهیافت به حقیقتِ سیرهٔ نظری و عملی امامان - علیهم السلام - شدنی نیست و از همین روست که عالمان دین ، بویژه فقیهان ومحدثان ، یکایک این نکات را مورد ژرفکاوی قرار داده اند و کوشیده‌اند تا معین دارند کدامین روایات در پردهٔ تقیه پوشیده شده‌اند ، و کدامین ، صریح و بی پرده‌اند ؛ و هر یک از راویان چه پایگاهی نسبت به ائمهٔ اطهار - علیهم السالم - داشته و میزانِ رازدانی و وفاداریشان چقدر بوده است . اینها همه دغدغهٔ شب و روزِ رجالیان و فقهیان و حدیث پژوهان ماست و هم امروز نیز در درسهای « خارج فقه » و نیز درسِ رجال ، اهتمامی پیگیر در آن می‌رود ؛ و در نفسِ آن - و نه لزوماً بیان آقای افتخارزاده ([۱۲]) – منازعتی نیست . جایگاهِ اصلی مناقشت ومنازعت آنجاست که ایشان می‌گویند : « همین تصورات ، پشتوانه تصویرپردازی از امامان شد و در جااندازی آن تلاش گردید و تصاویر عقیدتی اکثریت شیعه امامیه را ساخت و در اعصار بعد یک حقیقت تلقی گردید .« (ص۳۵). لحن ویژهٔ این عبارت بر هیچ خوانندهٔ تیز بینی پوشیده نیست . علی الخصوص وقتی اظهار نظرِ دیگر ایشان دربارهٔ تصاویرِ عرضه شده از سویِ « خط اعتزال » و حامیانِ « نرمش و مماشات »- البته بنا بر قولِ ایشان - (نگر : صص۳۰ - ۳۳)، در کنارِ سخنِ مذکور در فوق قرار گیرد ؛ معنایِ تازه ای پدیدار می‌شود . آن معنا - به استنباطِ بنده - این است که بر اساسِ گزارشهای اصحاب که برداشتی (یا : روایتی) ناخالص از حقیقت سیره بود ، تصویری غیر حقیقی از سیره در اذهان نقش بست . اگرچه ، اولاً ، سیرِ پیشنهادیِ ترویج این تصویر ماجرای خط « اعتزال » و ... که ایشان بدان معتقدند ، به نظر ما سخت قابل انتقادست - و بدان اشارتی رفت - ؛ ثانیاً در دست نبودنِ جمیعِ ابعادِ سیرهٔ راستین همه سویهٔ ائمهٔ اطهار - علیهم السلام - « قولی است که جملگی برآنند »، سخنی دیگر باقی است ؛ و آن این که : آقای افتخارزاده از روی کدامین اسناد و گزارشها دریافته‌اند که حقیقتِ سیره چیز دیگری بوده است ؟ به عبارت دیگر ، درجائی که « اکثر قریب به اتفاق روایات » را آلوده به ناخالصی می‌دانند (ص۳۴) و معتقدند بر اساسِ همین گزارشها تصویری غیر حقیقی (صص۳۰ - ۳۵) ارائه شده و می‌شود ، با کدامین اسناد به سیره تصویرِ حقیقی راه برده و در مقایسه با آن به عیبناکیِ بنیادینِ تصویرِ موجود ، پی برده اند ؟ ایشان معتقدند تصویرِ

« آرام » و « بدور از درگیری امامان » تصویری محرف است که بر اساسِ انظارِ آن اصحاب و تبلیغِ آن « خطِ اعتزال » کذائی ساخته و ترویج گردیده (سنج : صص۳۰ - ۳۵)؛ و علی القاعده اعتقاد دارند که سیرۀ حقیقی امامان – علیهم السلام - آمیخته به مبارزه طلبی و هیجان سیاسی بیشتری است .

برهمین اساس ایشان می‌گویند : « با آغاز دوران استتار بلند مدت تاریخی [=« غیبت کبری »]... تلاش برای تعدیل مواضع دورۀ حضور با نرمش آغاز گردید و بدین سان بود که عقاید و مواضع دورۀ حضور شکل کلامی - تاریخی بخود گرفت و بایگانی شد » (ص۳۶) و دیگر تشیع ، مثلِ سابق « یک عقیده و ایمان معترض ضد سلطه و اقلیت خطرناک » به شمار نمی‌رفت (همان ص). به استنباطِ راقم ، آقای افتخار زاده ، با این تفاصیل صریحاً به استحالۀ تشیع در دروۀ غیبتِ کبری ٰ قائل اند . ایشان در تحلیلی چنینن بیان می‌دارند :«... تقاهم خلافت عربی و سلطنت (ایرانی ، ترک و تاتار و ...) از همان آغاز بر این بود که تشیع را پس از تعدیل و گرفتن تنش های تند و سازش نا پذیر آن ، به عنوان یک مذهب رسمی در کنار مذاهب دولتی تسنن بپذیرند و جهت گیری دورۀ حضور (مبنی بر ستیز با جوهره خلافت غصب و رژیمهای ستمگر در تاریخ تحت هر اسم و رسم وعنوان) را درجهت جنگهای فرقه ای کلامی – لفظی بین عوام شیعه و سنی بکار گیرند ، تا هم خلافت آسوده غنوده باشد و هم سلطنت . آتش جنگهای فرقه‌ای قرون چهارم و پنجم و ششم و ... محصول چنین تدبیری است .»(ص۳۷). آقای افتخار زاده اوضاعِ جامعۀ شیعه را « پس از آل بویه و غلبه غزنویان و سلجوقیان »،« بسیار بحرانی » و « جبهه های ضد شیعی قرون پنجم و ششم » را گسترده یاد می-کنند (ص۳۸) و برای نشان دادن اوج این بحران ، گستاخی « خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی » را بر تبرئۀ یزید مثال می‌زنند (ص۳۸ و۳۹). در این دوره غزالی طوسی ، بنابر منقول ، دربارۀ یزید بن معاویه ، حکمرانِ گجسته و ملعونِ اموی ، اظهارنظری کرد که بارها مورد اعتراض و نقد عالمانِ دینی سنی و شیعی قرار گرفت ؛ و آقای افتخار زاده ، اظهار نظر غزالی را ، ایفای نقش وی در راستای توطئۀ پیشگفته و مسؤولیتی می‌دانند که از جانبِ دربار سلجوقی و خلافت عباسی برعهدۀ او نهاده شده بود . (نگر : ص۳۸ و۳۹). ایشان اظهار نظر غزالی را در قالب یک استفتاء - که به قولِ ایشان « دولتی » است - نقل کرده اند . غزالی در این اظهار نظر می‌گوید که مسلمان بودن یزید ثابت شده ولی ثابت نشده که مسؤولِ کشته شدن امام حسین – علیهم السلام - باشد . او در این باره می‌گوید :«[یزید] نه به آن [= قتل] فرمان داده و نه به آن راضی بوده ... تازه بر فرض ثبوت قتل حسین به فرمان و رضایت یزید ، در مذهب اهل حق ، مسلمانی که مسلمان دیگر را بکشد کافر نیست وقتل ... فقط یک معصیت است ، و اگر قاتل بمیرد چه بسا توبه کرده باشد ... چگونه و به چه طریق می‌توان دریافت که قاتل حسین قبل ازتوبه مرده است ؟» وی همچنین می گوید که حتی اگر لعن کسی جایز

باشد ولی مسلمانی این شخص جائزاللعن را لعن نکند ، از او بازخواست نخواهندکرد . سپس در باب رحمت فرستادن می‌گوید :« اما رحمت بر یزید ، جایز است بلکه مستحب است . زیرا مگر نه این است که ... می‌خوانیم : پروردگارا ! همهٔ مؤمنین و مؤمنات را بیامرز ... و یزید هم فرد مؤمنی بوده است » (سنج : ص۳۹و۴۰)! راستی چه می‌شود که فردی چون غزالی چنین اظهار نظر سست و بی پایه‌ای می‌کند و خود را مضحکهٔ دیده وران می سازد ؟! اولاً گزارشهایِ خود اهل سنت و تاریخنامه های ایشان ، آشکارا بر این دلالت می کنند که شهادتِ سرورِ همهٔ مسلمانان ، امام حسین - علیه السلام -، بارضایت و دخالت و دستورِ یزید بن معاویه - و حتی خود معاویه ([۱۳])- انجام شده است ؛ ثانیاً حتی اگر کسی دیدگاهِ شیعیان را هم در موردِ امامتِ حضرتِ سیدالشهداء - علیه السلام - نداشته باشد ، بنا بر گزارشهای خود سنیان و باورهای بزرگان ایشان ، قتل امام حسین - علیه السلام - یک معصیت ساده نیست و گناهی بزرگ است . ثالثاً حتی اگر از تأکید موجود در مأثورات شیعی بر لعنِ یزید چشم بپوشیم ، چگونه از آنچه از مأثورات و اقوالِ خود اهل سنت و رفتار بزرگانشان مبنی بر لعن و تفسیق و نکوهش یزید می‌توان چشم پوشید ؟ تا چه رسد به ترحیمِ چنین گجستهٔ بی دینی !! ابوالفرج ابن جوزی فقیه مشهور حنبلی ، با آن که با شییعیان مودتی نداشت ، بر بنیاد خود معتقدات اهل سنت کتابی نوشته است به نام الرد علی المتعصب العنید و در آن نظر کسی را که لعن یزید را جائز نمی‌داند ، رد کرده است ([۱۴]) این کتاب - که چاپ هم شده -([۱۵]) نمونه‌ای است برای تفطن یافتن به بی پایگی نظر غزالی حتی با استناد به مبانی خود اهل سنت . پس چراغزالی دچار چنین عمل رسوا و فضیحت بارزی شده است ؟ آقای دکتر افتخارزاده ، آن را در راستای همکاری غزالی با توطئه بر ضد فرهنگ آل البیت – علیهم السلام - و شیعه ، دانسته اند و نگرشهائی از دست سخن مؤلف روح البیان را که می‌گوید :« شاید این حرفها از روی خطا در اجتهاد غزالی بوده و نه از روی دنیا طلبی و ریاست خواهی او » (ص۴۴)، نمی‌پذیرند . من بنده]، بی آنکه قصد تنزیه یا تبرئهٔ غزالی داشته باشم – و اصلاً او را با چنین لغزش بزرگی قابل تنزیه یا تبرئه بدانم !- ، چنین می‌پندارم که این اظهار نظر هم یکی از سیئات تصوف در حق غزالی است . این نخستین بار نیست که تصوف با توجیه های بی اساس و بارد و خرد ناپسند امری از امور متعین در دیانت مصطفوی را سهل وا می‌نمایاند ، و فروگذاری آن یا حتی مخالفت با آن را موجه می‌شمارد ! ، و غزالی هم چنان که می‌دانیم - پرورده و دلبستهٔ تصوف است و جای پای منش صوفیانه ، درآثار او ، بویژه در إحیاء علوم الدین - که موسوعهٔ دینی و فکری اوست - هویداست . برخی پنداشته اند که مرحوم فیض کاشانی ، از آن رو جامهٔ تهذیب بر تن احیاء پوشانید که می‌خواست از جهت سنیانه بودن آن را نقد و تکمیل و تهذیب کند ، ولی با مراجعه به متن تهذیب احیاء ، یعنی المحجهٔ البیضاء ، معلوم می-شود که همهٔ تهذیب و نقد و اصلاحِ فیض متوجه سنیانگی احیاء العلوم نیست ، بلکه به جنبهٔ صوفیانهٔ

آن هم پرداخته است - و این با آنهمه است که فیض خود به مشربِ صوفیان گاه گرایشی داشت و البته اباطیلِ صوفیه را بر نمی‌تافت . تصوف غزالی از آنجا سرچشمه گرفت که پدرش و همچنین مربی نخستین وی ، احمد رادکانی ، صوفی بودند . برادرش احمد از آغاز جوانی کار را یکسره کرده رسماً داخل رشتهٔ تصوف شد ؛ ولی او (/ ابوحامد محمد) پس از دگرگونیِ اندیشگی اش در حدود چهل سالگی و آوارگیهائی که کشید به تصوف گرائید و برخوانِ معارف و منقولات ومأثورات صوفیان نشست . ([۱۶]) غزالی اگر چه به زبان قلم چنین می گفت که : « أصول التصوف أكل الحلال و الاقتداء برسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فی أخلاقه و أفعاله و أوامره و سُننه » ([۱۷]) ، درعمل چنان به تصوفِ عرفی زمانش پیوست که احیاء علوم الدین اش آکنده شد از تعالیم و افکارِ صوفیانِ متعارف ! یک تورق و تصفحِ احیاء علوم الدین نشان می‌دهد که غزالی تا چه پایه آشکارا زیر نفوذ قصص و آموزشهای صوفیانه است و سخن آنان که نوشتند : « انه وضعه [= الکتاب] علی مذهب الصوفیه و ترک فیه قانون الفقه »([۱۸]) بی پایه و مایه نیست . قسمتِ معتنابهی از خرده هائی که مرحومِ علامهٔ امینی (ره) و دیگران ، از نظرِ شرعی ، براحیاء گرفته‌اند ([۱۹])، بازگشت به همین صوفیانه های غزالی دارد .([۲۰]) آقای دکتر افتخارزاده دربارهٔ شخصیت تاریخی و فرهنگی غزالی چنین قلم زده اند :«... غزالی وابسته به جناح شعوبیه سنی ایرانی است و جناح شعوبیه شیعه ایرانی بعدها کوشیده تا غزالی را شیعه شعوبی نشان دهد و توهماتی در تألیفات منسوب به او ایجاد کرده است .» (ص۴۱) . ایشان سپس با یاد کردِ برخی مؤلفات منسوب به غزالی (درحاشیه همان ص)، از « دست کاریهایِ شیعه شعوبیه » در متن نوشتار عزالی به این هدف که او را « شیعهٔ امامی جا بزنند » سخن به میان آورده و در ادامه نوشته اند : « ازترفندهای دیگر شعوبیان شیعی نگارش کتاب « سرالعالمین و کشف ما فی الدارین » و انتساب آن به غزالی است . در این کتاب که از شاهکارهای شعوبیان شیعی بشمار می‌رود ، سعی شده تا از سبک غزالی تقلید شود ». (همان ص ، حاشیه). چنان که پیداست ، آقای افتخارزاده در این مقام ، معنای خاصی را از « شعوبیه شیعه » و « شعوبیه سنی » اراده می کنند که بطبَع ، باید آن را در آثار ایشان در بابِ [۲۱]بازجست ، و مجالی فراخ تر از این مقال طلب می کند .([۲۲]) لیک دربارهٔ سرّالعالمین که ایشان آنگونهٔ درباره اش سخن گفته اند ، باختصار می‌گویم : از بُن ، رویکردِ آقایِ افتخارزاده به کتابِ رمزناک و راز آلود سرّالعالمین که نقطهٔ تأملی درحوزهٔ نگارشهای قدیم شیعی و سنی به حساب می‌آید ، سزاوارِتبر تحسین است ، اما گمان نمی رود داوریِ صحیح دربارهٔ سرّالعالمین آن اندازه که در عملکردِ ایشان مشاهده می‌شود ، آسان و زودیاب باشد ، چه ، این کتاب هنوز در پوششی از تردیدها قرار دارد . امروز ما - چون مرحومِ ملا محسن فیضِ کاشانی (رض)([۲۳]) و گروهی دیگر از پیشینیان - سرّالعالمین را ریختهٔ خامهٔ ابوحامد غزالی نمی‌دانیم ؛ ولی تعیین ترتیب دهندهٔ صورتِ کنونی هم آسان نیست ، و گمانهای مختلفی در این زمینه طرح یافتنی

است . یوسف الیان سرکیس این کتاب را نوشتهٔ یکی از باطنیان می‌شمرد . ([۲۴]) مرحومِ همائی جعل و شهرت دادنِ آن را به نامِ غزالی « به مقاصدی از قبیل اینکه وی را طرفدار باطنیه و شیعه قلمداد کنند یا نوشته های او را به جعل خرافات و اعتقاد داشتن به موهومات بی اعتبار سازند » ([۲۵]) می‌داند ؛ و ظاهراً این فقرهٔ اخیر نظر همائی (ره) ناظر به آن است که « این کتاب مطالبی راجع به جن گیری و تعویذات و عزایم و کیمیا و سیمیا و طلسمات و خواص اشجار ونباتات دارد که هرگز از نویسندهٔ احیاءالعلوم و المنقذ من الضلال و تهافت الفلاسفه نتواند بود » ([۲۶]) و « راجع به‌طب و معاجین و ادویه و اغذیه چیزها دارد که از فصل جن گیری و سیمیا و لیمیا کمتر نیست ». [۲۷] در عین حال ، « تناقض ها » ی موجود در کتاب « از قبیل اینکه نویسنده اش یکجا خود را شیعهٔ خالص و جای دیگر سنّی مذهب نشان می‌دهد ». [۲۸]و این که « نام از بعض کتب اهل سنت می‌برد و بخواندن آنها توصیه می‌کند » و « از ابوحیّان توحیدی سخنی نقل می‌کند و طایفهٔ الهیّه و صوفیّهٔ صافیه و علمای آخرت را می‌شمارد از قبیل : حسن بصری ، سفیان بن عُیینه ، طائیی ظاهری ، ابو حنیفه ، مالک بن اَنَس ، احمد بن حنبل و امثال آنها »، [۲۹]دربارهٔ انگیزهٔ جاعل مبنی بر شیعه نمائیِ غزّالی ، تردید اساسی پدید می‌آورد . اگر به راستی شخصِ جاعل یا جاعلان می‌خواسته اند - به قولِ آقای افتخارزاده -« غزالی را شیعه امامی جا بزنند » (ص۴۱ ، حاشیه)، چرا نویسنده « اینگونه اشخاص را از علمای آخرت می‌شمارد و ... به خواندن کتب اهل سنت سفارش می‌کند »؟! [۳۰] باید گفت انگیزهٔ حقیقیِ جعلِ « سرّ العالمین » هنوز در پردهٔ اسرار مختفی [مخفی] است . آقای افتخارزاده ، از دو گروهِ (به تعبیرِ راقمِ این سطور) « متخالف و در عین حال سازگار / مداراگر با دولتِ سلجوقی »، یاد کرده اند : یکی سنّیانی چون راوندی ، صاحبِ راحهٔ الصّدور ، که با شیعیان دشمن و ستایشگر سلجوقیان است ، دیگر شیعیانی چون ، عبدالجلیل قزوینی رازی ، صاحبِ نقض ، که در کتاب خود سلجوقیان را دعا می‌کند .(سنج : ص۴۵و۴۶ ، متن و حاشیه). آقایِ افتخار زاده ، درعمل ، دو قشرِ جامعهٔ شیعه را در این دوره یاد می‌کنند و در برابر هم قرار می‌دهند : یکی « قشر مرفه شهر نشین شیعهٔ امامیه » (ص۴۶) و دیگر « شیعیان امامی روستانشین » (ص۴۵). ایشان یکجا می‌گویند :« گویا در همین مقطع (سال ۵۹۴) است که بین شیعیان امامی روستانشین و اسماعیلیان علیه جور خلافت و زور سلطنت نوعی همکاری وجود داشته است » (ص۴۵)؛ و جای دیگر :« از متنِ [کتابِ نقضِ] قزوینی پیداست که قشر مرفه شهرنشین شیعهٔ امامیه که علیه اسماعیلیان با سلجوقیان و خلافت عباسی همدست بوده ، مورد احترام بوده اند .»(ص۴۶ ، حاشیه). ایشان خودِ عبدالجلیلِ قزوینی را در زمرهٔ همین قشرِ مرفّهِ پیشگفته یاد می‌کنند و از سازگاری های او با سلجوقیان و غزنویان درعجب شده و « مطالعه دقیق و هوشیارانه کتاب النقض » را « توصیه » نموده اند . (نگر : همانجا). برایِ آن همکاریِ محتَملِ روستانشینانِ امامی و انقلابیانِ اسماعیلی ،

سَندی ذکر نکرده‌اند . این را هم که « قشر مرفه شهر نشین » و متمایز از روستاییان حامیِ آل سلجوق بوده ، صاحبِ این قلم ، از نقض نمی‌تواند استنباط کرد ، و آقای افتخارزاده هم مُستَنَدِ قولِ خویش را واننموده اند . از این همه می گذریم و به این هم نمی‌پردازیم که ایشان مخالفتِ صاحبِ نقض و هم اندیشگان او را با اسماعیلیان ، حمل بر همدستی با سلجوقیان و عبّاسیان می‌کنند (مدّعایی که نیاز به اقامهٔ دلیلِ محکم دارد). اساساً آقایِ افتخارزاده نظرِ مساعدی نسبت به اسماعیلیان دارند (سنج : ص۳۲) در حالی که ما معمولاً چنین نظرِ مساعدی در متونِ امایِ مَدْرَسی (Classic) مشاهده نمی‌کنیم ؛ البته احتمالاً آقای افتخارزاده این پُرسمان را با همان فرضیهٔ « خطّ اعتزال » و مانندِ آن و « استحاله » ی پیشگفته توجیه خواهند کرد ، ولی مفروضاتِ ایشان تا زمانی که با نظامِ مستدلِّ تاریخ پژوهانه همراه نشود ، پذیرفتنی نخواهد بود و این خط کشی هایِ موهوم در بابِ ارتباطِ خوب یا بدِ امامیانِ روستایی یا شهری با اسماعیلیه هم به جایی نخواهد رسید . تحلیلِ اسنادی مانندِ ابیاتِ شمس الدین لاغری که راوندی در راحهٔ الصّدور آورده ، یعنی :

خسروا ! هست جای باطنیان قم و کاشان و آبه و طبرش

آب روی چهار یار بدار و اندرین چارجای زن آتش

پس فراهان بسوز و مصلحگاه تا چهارت ثواب گردد [۳۱]،

نیازمندِ تأمل و فحص و غوررسیِ فراوان است .مکان‌هایِ نامبرده – چُنان که از گزارش هایِ نقض هم پیداست . از مکانهایِ رِست و حضور فعالیتِ امامیان بوده است ، ولی : اولاً ، در بسیاری از متونِ اهل سنت و اقوال ایشان امامی و اسماعیلی و زیدی خَلط شده و همه محکوم به یک حکم آمده اند ؛ ثانیاً ، حضورِ اسماعیلیان نیز در این جایها نه تنها مُستبعَد نیست مُستَنَداتِ تاریخی دارد ؛ چُنان که ابوحاتم رازی و دار و دستهٔ او که به دعوتِ اسماعیلی نامبردارند ، از همین ناحیهٔ ری برخاسته اند . بنابراین ، همواره نباید « امامیان » و « اسماعیلیان » را آماجِ حملهٔ مشترک و دارایِ موضع مشترک دانست . افزون بر این همگان نیز چون راوندی نیستند که هم « باطنیان » را دشنام گوید و هم « رافضیان » (که مرادِ وی از ایشان طائفهٔ اثنا عشری است) بدزبانی کند ؛ بلکه فی المثل خودِ آل سلجوق که دمار از روزگارِ اسماعیلیان بر می‌آوردند با امامیان معمولاً برخوردی مسالمت آمیز و بسیار نرم تر داشتند . این از آن روست که از همان آغازِ منشِ سیاسی و اجتماعیِ امامیان با اسماعیلیان و زیدیان متفاوت بود ؛ [۳۲] و این همان چیزی است که آقای افتخارزاده نمی‌پذیرند و این منش را به « خطِ اعتزال » نسبت می دهند ؛ و الباقی ...! دقیقاً نمی دانم نظرِ آقای افتخار زاده در بابِ

نهضتِ متشیّعانۀ سربداران چیست ولی شاید افراز توجیهِ همراه نشدنِ فقیهی چون شهیداول با این خیزش ؛ نزد آقای افتخارزاده ، همان فرضیۀ خط اعتزال و مانند آن باشد . البته قابلِ ذکر است که آقای افتخارزاده معمولاً این مطالب را ، نه زیرِ عنوانِ فرضیه ، بلکه چونان مسلَّماتِ تاریخی یاد می-کنند . آقای افتخار زاده ، هُشیارانه ، با بهره گیری از دیباجۀ مناقب آل أبی طالب - علیهم السلام - نوشتۀ محمد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (درگذشته به ۵۸۸ هـ . ق .)، و مطالبِ منظمِ دسته بندی شدۀ آن ، کوشیده اند « جریان ها و جبهه های دولتی ضد شیعی قرون چهارم تا هفتم هجری و محتوی و مواضع آنها » (ص۴۶) را گزارش کنند . دیباجۀ مناقب اگر چه یک گزارشنامۀ رسمیِ تاریخی نیست ، آگاهی‌هایِ تاریخیِ سودمندی در بردارد که مع الأسف تاکنون کمتر مورد عنایت و کاوش و تحلیلِ شیعه پژوهان قرار گرفته است .[۳۳] ابن شهر آشوب دراین دیباجه ، انگیزه اش را برایِ نگارش و تدوینِ مناقب باز می‌گوید و شرح می‌دهد که چگونه در زمانِ وی ، برخی ، نسبت به مقام و منزلتِ امیرمؤمنان ، علی – علیه السلام –، کم توجهی می‌کردندو گروهی با حضرتش دشمنی می ورزیدند و دستهایی به تحریفِ صُوری و معنویِ منابعِ روائیِ اسلامی و مناقِب اهلِ بیت – علیهم السلام - و جعل و تزویر و دیگر دسائس و پلیدکاری ها درعرصۀ فکر و فرهنگ اشتغال داشتند و می‌کوشیدند تا یادِ اهل بیت - علیهم السلام - و حقّانیّتِ امیر مؤمنان – صلوات الله و سلامه علیه - از صفحۀ اذهان محو شود . وی خود می‌گوید که بدین سبب ، انصاف پیشه نمودم و تصب را به کنار گذاشتم « و بر خود لازم گرفتم که شبهه را از حجت ، و بدعت را از سنت تمیز دهم ، و میانِ صحیح و سقیم ، و میان حدیث و قدیم ، فرق نهم ، و حق را از باطل ، و مفضول را از فاضل ، بشناسم ، و حق را یاری و پیروی کنم و ...»[۳۴] و فی الجمله می‌گوید که چگونه با بهره وری از عیونِ کتبِ عامّه و خاصّه و متّفقاتِ آنها به جمع و تدوینِ مناقب کامیاب گردیده است . ابن شهر آشوب درگزارشی که از روزگار خویش و افعال واقوالِ « هاربین » و « طاعنین » و « کارهین » و « غالفین » و « عُداۀ » و « شُراۀ » و ... به دست داده از اقسامِ اغفال ها و حیله ورزی ها و رفتارهایی که با احادیث و اخبار شده با عباراتی استوار وکوبنده یاد کرده و نام سرشناسانِ برخی از جماعت ها و طوائف و افرادِ مورد اشاره اش در این جریان ها هم در همان نسخه‌هایِ خطی - به صورتِ حاشیۀ بین السّطور - آمده .[۳۵] وضعِ دوستدارانِ خاندانِ وحی - علیهم السلام - و عالمانِ شیعیِ روزگارِ خویش را نیز وصف کرده و از ستمی که بر محبّانِ آلِ رسول - صلی الله علیه و آله وسلّم - می‌رفته ، به شرح سخن گفته است . اینهمه دستمایۀ تاریخیِ خوبی است که برایِ رقم زدنِ تاریخِ فرهنگیِ آن روزگاران به کار می‌آید . خوشبختانه آقای افتخارزاده به اهمیتِ این دیباجه توجه نموده و – هرچند به ایجاز - از آن بهره ور شده اند . البته این که ایشان این « جریان ها و جبهه ها » یِ « ضدشیعی » و ضدِّ اهل بیت - علیهم السلام - را به صفتِ « دولتی » مُقیَّد می‌سازند ، باز ناشی از روش و منشِ

ویژۀ تاریخ نگری و تاریخ نگاریِ ایشان نشأت گرفته که موردِ مناقشتِ کلیِ ماست . [۳۶] باری ایشان این « جریان ها و جبهه ها » ی ستیهنده را در دو شاخۀ « تحریف و تخریب مبانی امامت در اسلام » و « تحریف تاریخ صدراسلام وجنگ زرگری و سفسطه وجنگ روانی » بر شمرده‌اند (نگر : صص ۴۶ - ۴۸). آقای افتخارزاده ، همچنین ، اشارۀ ابن شهر آشوب به عزلت علمایِ امامیّه را با گلایۀ طبرسی از بعضی همروزگارانش در آغاز الإحتجاج سنجیده‌اند (نگر : صص ۴۸و ۴۹). ایشان در حاشیۀ این بحث ها و سنجش ها چُنین رقم زده اند :« ... مقایسه حال و هوا و دغدغه‌های ابن شهرآشوب (م۵۸۸ ق) و طبرسی (م۵۸۵ یا۶۲۰ق) و قزوینی (م۵۶۶ق) نشان می‌دهد که سیاست ضد شیعی خلافت و سلطنت تا حدودی منطقه‌ای بوده و در نهایت بستگی به مواضع عقیدتی ، کلامی ، فقهی ، روایی ، وسیاسی علماء امامیه داشته است » (ص۴۹ ، حاشیه). سخنِ ایشان به پندارِ بنده ، ابهام آمیز است . گمان می کنم منظورشان آن باشد که دو دستگاهِ خلافت و سلطنت درحوزۀ فعالیت هر یک از عالمانِ شیعه مثلِ طبرسی و ابن شهر آشوب و قزوینی ، به اقتضایِ میزانِ خطر و ناسازگاریی که احساس می‌کرده‌اند ، به برخوردهایِ شیعه ستیزانه دست می‌یازیده اند . این نکته ، فارغ از چند و چونِ داوری‌هایِ ریزترِ آقای افتخارزاده - فی المثل درباب قزوینی -، صحیح و خردپسند و ضمناً صددرصد طبیعی است . همۀ نظاماتِ سیاسی - اجتماعیِ جهان ، به تناسبِ نوع و کیفیتِ مخالفانشان به برخوردِ شدید یا ضعیف با آنها می‌پردازند . آقای افتخارزاده در ادامه به انگیزۀ مناقب نویسی و کیفیت مناقب نامه ها در آن روزگاران پرداخته و نوشته‌اند : «... درچنین دوره ای از شانتاژ تبلیغاتی تحقیر و تحریف و تخریب حقایق و مبانی آنها بود که بخشی از علماء شیعه امامیه دست بکار شدند و به تألیف کتب فضائل ومناقب روی آوردند . در این حرکت جدید ، بار دیگر روایات غلو ، محصولات فرقه ها ، احزاب سیاسی ، شعوبی و پان عربیستی گذشته ودر این آثار مدوّن راه یافت و همچنان باقی ماند » (ص۴۹)، آشکارا ، مدعایِ اخیرِ ایشان نیازمندِ ارزیابی و نقد و داوریِ مویْ بینانه است . من حیثُ المجموع ، آقای افتخارزاده در این مقدمۀ کتابْ گونه ، در مواردِ متعددیِ ، خاصه در بعضی از توصیفاتِ آن روزگاران (فی المثل در : صص۴۹ - ۵۶)، توفیقاتی به دست آورده ، و بویژه از برخی تکرارهایِ ناسودمند که در شماری از نوشتارهای معاصر در این ابواب فراوان است ، برکناراند . نیز در دست یاب کردنِ تعدادیِ نمونه‌های روشن و روشنگر تاریخی و طرائف استشهادی کامیاب اند و الحق متحمّل زحمت شده‌اند . از جملۀ آنها نمونه هایی است که اتفاقاً هر سه به نقل از مُروجُ الذَّهَبِ مسعودی آمده اند و براستی خواندنی اند : (« یکی از ... مزدوران غیر رسمی ، همسایه اش را به پلیس [= دستگاهِ امنیتیِ وقت] معرفی کرد که وی زندیق است . مقام امنیتی از مذهب و عقاید همسایه اش پرسید . مزدور گفت : انه مرجیءٌ ، قدریٌ ، ناصبیٌ ، رافضیٌّ ! مقام امنیتی پرسید : خوب چه می‌گوید ؟ مزدورگفت : انه یبغضُ معاویهَ بن الخطاب الذی قاتل علی بن العاص ! مقام امنیتی

دستی به سر وریش مزدور کشید و با خنده گفت : نمی‌دانم به چه چیزت حسودی کنم ! به دانش و آگاهیت نسبت به عقاید و آراء مخالفان یا به آن همه اطلاعات تو در حسب و نسب علی و معاویه !» (ص۵۶) . («... در جمعی که آگاهان عصر و صاحبان ریش و عقل حضور داشتند سخن از علی و کودتاچیان بود ، یکی که از همه آتشی تر بود در مورد علی به دیگران گفت : مگر علی همان ابو فاطمه نیست ؟ وقتی پرسیدند : کدام فاطمه ؟ گفت : خوب معلوم است ، همان امرأة النبی بنت عایشه اخت معاویه ! پرسیدند : جریان علی چیست ؟ گفت : عرض کنم که : قتل فی غزاة حنین مع النبی ! این گونه بود که شیوخ شام سوگند یاد کردند که خویشاوند و خاندانی برای پیامبر اسلام که از او ارث برده باشد بجز بنی امیه نمی‌شناسند !« (ص۵۵) . (« معاویه بنیانگذار رژیم اموی در پیامی به امام علی بن ابی طالب [علیهماالسلام] گفت : من در جنگ با تو مردمی را بکار گرفته‌ام که در میان صدهزار نفرشان که زیر فرمان من هستند ، یک نفر نیست که شتر ماده را از شتر نر بازشناسد [(/ ابلغ علیا انی اقاتله بمائة الف ، مافیهم من یفرق بین الناقة و الجمل !)]» (ص۵۴) . سودمندیِ این نمونه ها ، در ترسیمِ سیمایِ جاهلیتی است که بنایِ مبارزه با فرهنگ و منشِ اهلِ بیت - علیهم السلام - بر آن ، بنیان نهاده شد . بخشِ دومِ کتابِ مباهله در مدینه و فی الواقع « متنِ » آن ، پارسی گردانیدهٔ مقاله (/ رساله) ای است از پروفسور لوئی ماسینیون (Louis Massignon) ، مستشرقِ مشهورِ فرانسوی . ماسینیون در مقاله (/ رساله) ی « مباهله در مدینه » [۳۷]، به معنایِ مباهله و اعتقادِ فرقِ مختلفِ اسلامی به مباهله پرداخته است . وی می‌گوید :« سنّیان عموماً ... مباهله را قبول دارند ، اما به آن روی نمی‌آورند . فقط حنبلی ها هستند که مباهله می‌کنند . ابن تیمیّه در سالِ ۷۰۵ هـ ... در دمشق علیه رفاعیه مباهله کرد .» (ص۶۸) و سپس ضمن اشاره به « مشروعیت و اصالت مباهله نزد شیعیان »، آن را برای شیعه « تنها وسیلهٔ ممکن در مبارزه و احتجاج با سنّیان در امر امامت و خلافت » شمرده (نگر : همان ص) که مدّعایی خنده آور و در عینِ حال مفسدتْ خیز است ! وی در توضیح تاریخِ مباهلهٔ مشهورِ صدرِ اسلام با مسیحیانِ نجران ، می‌گوید : « این واقعیت بدیهی است که محمد – صلی الله علیه و آله و سلم - در سال دهم هجری با هیئتی از مسیحیان نجران یک پیمان سیاسی (= صلح نامه)[صلح] امضاء کردو مصالحه نمود .» و آنگاه یادآور می‌شود : « چنین پیداست که نویسندگان مسیحی کوشیده اند تا متن اصلی این قرارداد تاریخی را که در کتب فتوح اسلامی نقل شده ، دستکاری کنند و خواسته های خود را بر آن بیفزایند .»(ص۷۲) . ماسینیون می‌پرسد :« آیا می توان بر این نکته تأکید کرد که مصالحه میان پیامبر اسلام و مسیحیان نجران پیش از ماجرای دعوت به مباهله بوده است ؟ همهٔ کتب تاریخی مربوط به وفود (هیئت های سیاسی - مذهبی) بر این مسئله تأکید دارند . در حالی که برخی کتب مغازی و فتوح (از جمله : ابویوسف وبلاذری) از این مسئله غلفت کرده اند ». وی سپس در سه بهره آنچه را « دلائل مؤکّد » خود « بر

این مسئله » می‌شمارد ، یاد می‌کند (نگر : صص ۷۳و۷۴) . این دلائل به اصطلاح « مؤکّد »، گذشته از درنگ گاههایی که در تنظیم و تقریرِ آنها هست ، دستِ کم ربطِ روشن و چشمگیری به پرسشِ ماسینیون ندارد (و یا مترجم در وانمایاندنِ ربطِ مطالب کامیاب نشده است). اساساً ، اصلی پرسش و پاسخِ مستشرق بدان هم ، قدری ، در تعبیر ، دچار ابهام است ؛ ولی آنگونه که من بنده از عبارتِ ابهامْناکِ منعکس در ترجمه در می‌یابم ؛ مُرادِ ماسینیون آنست که قرار دادِ مصالحه ، پیش از ماجرایِ دعوت به مباهله بر قرار شده است . ماسینیون ، بخشی از بررسی خود را در بابِ کتاب مباهلهٔ شلمغانی - که البته در دست نداشته !- قرار داده و به خَیال خویش خواسته از راهِ گزارش‌هایِ ابن طاووس ، به شلمغانی و کتاب او برسد . ماجرا از چه قراراست ؟ سید حسیبِ نسیبِ بزرگوار ، رضی الدّین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن طاووس ، در کتاب معروف و معتبرِ إقبال الأعمال ، ماجرای مباهله رانقل می‌کند و می‌گوید که در آن روایت با اعتماد بر « أسانیدِ صحیحه و روایات صریحه »، از کتاب المباهله ی ابوالمفضّل محمد بن عبدالمطلب الشیبانی و اصلِ کتابِ حسن بن اسماعیل بن اشناس بهره برد . [۳۸] کتاب المباهله ی شیبانی و کتابِ ابن اشناس - که کتاب عمل ذی الحجّهٔ نام داشته است - تا آنجا که ما می دانیم هر دو مفقوداند ؛ [۳۹]و از این حیث گزارشِ ابن طاووس حائز اهمیت کتابشناختیِ فوق العاده ای است . ماسینیون ذکر می‌کند که شیبانی بین سال های ۳۱۲ و ۳۱۸ در روستایی در شمال موصل از شلمغانی که یکی از رهبرانِ غُلات است ، اجازه نامهٔ روایی گرفته ، و سپس می‌گوید :« از آنجا که می‌دانیم وی دربارهٔ مباهله کتابی تألیف کرده ، مؤکدا این کتاب از آن شلمغانی است » (نگر : صص۱۰۲و۱۰۳). ماسینیون آشکارا هیچ دلیلی برایِ این اصرارِ بی وجه ارائه نمی‌دهد که به فرضِ بهره‌مندی شیبانی از اجازهٔ روایتِ شلمغانی ، چرا باید لزوماً این روایتِ شیبانی را از آنِ شلمغانی بدانیم ؟! ابوجعفر محمدبن علی شلمغانی ، معروف به ابن ابی العزاقر (یا : ابن العزاقر)، در آغاز از اصحاب امام حسن عسکری - علیه السلام - بود و انحرافی نداشت ، و بعدها در اثر حسادت به حسین بن روح و مقامِ نیابتش ، مرتد شد . فرقه ای از غُلات را موسوم به « شَلْمَغانیّه » یا « عَزاقریّه » [۴۰]به او منسوب داشته اند و پاره ای از عقایدِ انحرافی منسوب به او در کتب مضبوط است . [۴۱] ماسینیون ، خواسته چنین جلوه دهد که ابن طاووس از اعلامِ رسیدنِ سلسلهٔ خبر به شَلْمَغانی (تازه آنگونه ماسینیون ادعا می کند !)، پرهیز داشته و لذا همهٔ روات را یاد نکرده است . وی می‌گوید :« از اینجا فهمیده می‌شودکه چرا ... نخواسته اند نام مؤلف رساله را ذکر کنند .» (ص۱۰۳). باز اینجا پُرسمانی رجالی مطرح است و آن « نیکو بودن حالت (راوی) قبل از غلو » است . چه ، « دربارهٔ بعضی از غلات مانندِ ابوالخطّاب ، طاهربن حاتم ، علی بن احمد ابوالقاسم کوفی ، محمد بن علی بن بلال ، محمدبن علی شلمغانی و فارس ابن حاتم ، گفته شده است : آنها قبل از آن که غالی شوند ، از شیعیان پاک و راستگو بوده‌اند که در علم رجال از این حالت

« الاستقامهٔ قبل الغلوّ » (یعنی قبل از غلوّ درراه مستقیم بودن) تعبیر می‌شود » [۴۲] و تفصیلِ رجالیِ خاصِ خویش را طلب می‌کند . شگفت آن که إتان کلبرگ می‌نویسد :« محتملاً ماسینیون در این استدلال [؟!] که تألیف شیبانی غیر از کتاب المباهله محمد بن علی شلمغانی‌نبوده و نیز این که شیبانی این حقیقت را مخفی کرده و دلیل آن نیز شهرت شلمغانی به عنوان یک شیعه غالی بوده است ، بر صواب است » [۴۳] و باز جایِ « استدلالِ » متین و یقین آور خالی است !؛ و تازه بنا بر کدام سند گفته می‌شود که شیبانی اسمِ شخصِ موردِ استنادِ خود را مخفی کرده است ؟ مگر ماسینیون و کلبرگ کتابِ او را در دست دارند ؟! از بُن ، با توجه به شیوهٔ درایيِ مقبول محدّثانِ امامی ، و کیفیتِ حالِ شیبانی ، نقل ابن طاووس نشان می‌دهد که این روایت از روایت های موردِ اعتماد از شیبانی بوده است . [۴۴] ماسینیون در نوشتهٔ خویش وانمود کرده است که ابن اَشناس خبرِ خود را از شیبانی نقل کرده (نگر : ص ۱۰۲و۱۰۳) . کلبرگ این را به عنوانِ یک احتمال طرح کرده است . [۴۵] ولی چنین برداشتی از اصلِ نوشتهٔ ابن طاووس ، متعذّر است : « روینا ذلک بالأسانید الصحیحه و الروایات الصّریحهٔ إلی أبی المفضّل محمد بن عبدالمطلب الشیبانی – رحمهٔ اللهـ من کتاب المباهلهٔ و من أصل کتاب الحسن بن إسماعیل بن اشناس من کتاب عمل ذی الحجهٔ فیما رُویناه بالطّرق الواضحهٔ عن ذوی الهِمَم الصّالحهٔ ». [۴۶] بنابراین احتمالِ کلبرگ و ادعایِ ماسینیون محملی ندارد . دانستی است که بر وفقِ یکی از یادداشت های انتشار یافتهٔ علامهٔ قزوینی ، ماسینیون از او در باب همین خبرِ مذکور در إقبال سؤال کرده ؛ و قزوینی هم خیال کرده اسم و وجود حسن بن اسماعیل بن اشناس « ساختگی » و « موهوم » است و آن حدیث هم « مصنوعی » است ؛ وآن حدیث را – با جسارت – ساختهٔ ابن طاووس – طاب ثراه – قلمداد می‌کند .! [۴۷] استاد شیخ رضا استادی ، در مقاله ای به طورِ مفصل و مستدلّ بر خیالِ خامِ قزوینی و جسارتِ او رقمِ بطلان کشیده و شرح زندگی و یاد و سخنان ابن اشناس را در متونِ مختلفی چون تاریخ بغداد خطیب و امالیِ شیخ طوسی و مزارِ ابن مشهدی و بشارهٔ المصطفی – صلی الله علیه و آله – لشیعهٔ المرتضی – علیه السلام – نوشتهٔ ابوجعفرِ طبری ، و سرائرِ ابن ادریس و اجازه نامهٔ علامهٔ حلّی به بنی زهره ، و میزان الإعتدالِ ذهبی ، و لسان المیزانِ ابن حجر ، و سندِ صحیفهٔ سجادیه و ... نشان داده‌اند . از نکاتِ قابل ملاحظه در ترجمهٔ رسالهٔ ماسینیون – از جمله در همین بخشِ موردِ بحث – آن است که چند بار نامِ ابن طاووس به شکل « رَضی طوسی / الرضی الطوسی » درج شده (نگر : صص۱۰۳و۱۱۲) که احتمالاً تحریف شدهٔ « رضی (الدّین) طاووسی (= ابن طاووس)» یا چیزی نظیر آن است . یک سؤال (/ نکتهٔ دیگر) هم هست : آیا ارجاعاتِ پایِ صفحه ها به راستی از ماسینیون است ؟ (مثل ارجاع به « چاپِ جدید » بحار (ص ۱۰۲و ...) (!) و مامقانی). آقای افتخارزاده ، خود یادداشتی پیش از ترجمهٔ متنِ نوشتهٔ ماسینیون گذاشته و در آن – که « یاداشتِ مترجم » نام دارد – نوشته اند : « پرفسور لویی ماسینیون فرانسوی که پرتوی

کم رنگ از آفتاب مباهله را دریافته ، با نگاهی آکادمیک آن را به تصویر کشیده است .» (ص۶۱) اما آیا به حقیقت ، نگاهِ ماسینیون ، « آکادمیک » است ؟ و اصلاً کدامین نگاه و پژوهش ، « آکادمیک » بشمار می‌رود ؟ آقای افتخارزاده ، خود - در مقدمهٔ کتاب نهضت مختار ثقفی - نوشته‌اند : « شرق شناسان غربی ، در برخورد با تاریخ اسلام شیعه [= اسلام شیعی]، منابع تاریخی شیعیان را مخدوش ، آلوده به غلو و احساس مند می‌یابند [= تلقی می‌کنند] و فاقد ارزش و اعتبار استناد می‌دانند و برای شناخت تاریخ سیاسی شیعه به منابع سنیان روی می‌آورند . این پندار به پژوهشگران شرقی عموماً و محققان مسلمان خصوصاً نیز راه یافته و آنان نیز ... پا جای پای آنان [= غربیان] می نهند و به گونه‌ای می‌پژوهند و می‌نگارند که غربیان راخوش آید ... و نام این بیماری را پژوهش آکادمیک نهاده اند که مبتنی بر اصول تحقیق و عدم تعهد و بی طرفی است !» [(۴۸)] می‌نویسم : پژوهِش ماسینیون ، حتی به این معنا هم « آکادمیک » نیست !؛ زیرا علاوه بر « عدم تعهد »، به عدمِ رعایتِ بی طرفی آلوده است ، و اَغراض و اَهواء ماسینیون در آن دخیل است ! درمقاله (/ رساله) ی ماسینیون * درنگ گاه‌هایِ متعددی هست که ما - از بیم اطاله - به بررسی تفصیلیشان نمی پردازیم . نمونه را ، تنها در بخشی که از « اسناد روایی - تاریخی مباهله » سخن گفته (صص۷۵ - ۷۹) و ، با جمال و معمولاً بی توضیحِ کافی ، دربارهٔ اهمیتِ گزارش ها و تأثیرِ نگرش هایِ مختلف - مثل نگرشِ « جناح غالی » (ص۷۷)- اظهار نظر کرده است . برخلافِ آقای افتخارزاده که ظاهراً نگرشِ ماسینیون را ، فی الجمله ، پسندیده‌اند ، نگارندهٔ این سطور معتقدست ماسینیون در گزارشِ خویش - بعمد یا بغیر عمد - به قدسی زداییِ رخدادِ مباهله گرایش دارد و این همان نگاهِ مستشرقانه‌ای است که « پیمان سال دهم هجری » را پیمانی « میان دو قطب اقتصادی - نظامی » - به ترتیب : نجران و مدینه - تلقی می‌نماید (سنج : ص۹۰). ماسینیون در گزارش خویش توجه عمیقی به نجران و وضعِ مسیحیان دارد (از جمله نگر : ص۸۷ به بعد) که البته از مستشرقی چون او دور نیست ؛ ولی به هر روی ، شاید بتوان گفت دلبستگیِ ماسینیون به عزتِ جهانِ مسیحیت در برابر اسلام مجال داوری منصفانه را بر او تنگ کرده است . ادامه دارد

پانوشت‌ها :

۱- وصایا الرسول (ص) و الائمهٔ (ع)، سید هاشم رسولی محلاتی، چ۲، ص۴۱۴.

۲- ۲. سنج: هزارهٔ شیخ طوسی، به کوشش علی دوانی، چ۲، مؤسسهٔ انتشارات امیر کبیر، ص چهل و پنج، متن و حاشیه.

۳- ۳. یک لت (مصراع) است از یک چارانه (رباعی) که هم به ظهیر فاریابی و هم کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی نسبت داده شدهسنج: امثال و حکم، دهخدا، ج۴، ص۱۷۷۸ و ۱۷۷۹.

۴- ۴. «کار ما شاید این است که میان گل نیلوفر و قرن پی آواز حقیقت بدویم». (هشت کتاب، سهراب سپهری، ص ۲۹۸ و ۲۹۹).

۵- ۵. نهج‌البلاغه، ترجمۀ دکتر سیّد جعفر شهیدی، چ۸، ص۴۴۴.

۶- ۶. غیبت و مهدویت در تشیّع امامیّه، از دیدگاه دکتر جاسم حسین (و) دکتر ساشادینا، ترجمه و نقد: محمود رضا افتخارزاده، چ۱، بی‌تا، بی‌جا، ص۱۵۰، پینوشت

۷- ۷. نگر: همان، ص ۱۵۱، پینوشت

۸- نگر: طبقات اعلام الشیعه (الناس فی القرن الخامس)، ص۱۵؛ در باب پدرش: رجال النجاشی، تحقیق: السید موسی الشّبیریّ الزّنجانیّ، ص ۶۹؛ و دربارۀ خود و رأیش حول کتاب سلیم: کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق: الانصاریّ الزّنجانیّ الخوئینیّ، چ۱، صص ۱۶۴-۱۷۰.

۹- .سنج: تاریخ سیاسی صدر اسلام، انتشارات رسالت قلم، چ۱، ۱۳۷۷ هـش.، ص ۴۳صص ۱۶۵-۱۶۸؛ و تاریخ سیاسی صدر اسلام، همان ص، پینوشتها.

۱۰- نگر: کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تحقیق: الانصاری، چ۱

۱۱- ۱ چیزی که پژوهندگان را به بازخوانی تاریخ زیدیان و اسماعیلیان فرا می‌خواند.

۱۲- بیانات آقای افتخارزاده گاه از منظر قیود و نعوت و صفات شدت و ضعف لحن، صبغۀ افراط و تفریط به خود پذیرفته است؛ چنان که فی المثل می‌گویند: «اکثر قریب به اتفاق روایات منسوب به امامان..نقل به معنی و دریافت و استنباط خود اصحاب است» (ص۳۴).

۱۳- برخی، از سفارشهای معاویه به یزید- که در تاریخنامه ها نقل شده-، چنین برداشت کرده‌اند که معاویه یزید را از جنگ با امام حسین – علیه السلام- نهی کرده، در حالی که بالعکس، از منش و رفتار کلّی معاویه، و علی‌الخصوص از همان سفارشها در می‌یابیم که این گجسته، نه تنها یزید را بازنداشته، بلکه تحریض هم کرده استسنج: وقعۀ الطّف، ابومحنف لوط بن یحیی الازدی الغامدی الکوفی، تحقیق: الشیخ محمد هادی الیوسفی الغرویّ، مؤسّسۀ النّشر الاسلامی، ص ۷۰، حاشیۀ ۱.

۱۴- ابن تیمیّۀ، حیاته..عقائده، صائب عبدالحمید، ط۲، ص ۳۸۱به بعد.

۱۵- الرّدالمتعصب العنید، ابوالفرج ابن الجوزی، تحقیق: محمد کاظم المحمودی، ۱۴۰۳ هـق.

۱۶- ۶ سنج: غزّالی نامه، جلال‌الدّین همائی، چ۳، ۱۳۶۸هـش.، ص ۳۹۹ و ۴۰۰.

۱۷- همان، ص۴۰۱.

۱۸- سخن از ابن جوزی است در المنتظم(نگر: الغدیر، الشیخ الامینی، ج۱۱، ص ۱۶۳).

۱۹- ۹ نگر: الغدیر، الشیخ الامینی، ج۱۱، صص ۱۶۱-۱۶۷؛ و: المحجۀ البیضاء، صحّحه و علّق علیه: علی اکبر الغفاری، ج۱، صص۷-۲۱.

۲۰- همچنین دربارهٔ تأثّرات غزّالی از تصوّف، نگر: تصوّف و تشیّع، هاشم معروف الحسنی، صص ۵۲۵-۵۳۱.

۲۱- از آقای افتخارزاده این کتابها را، در باب شعوبیه یا در ارتباط با پاره‌ای گرایشهای ایشان، می‌شناسم: الف) شعوبیّه، ناسیونالیسم ایرانی(تألیف)، دفتر نشر معارف اسلامی، قم، چ ۱، ۱۳۷۶ ه .ش ب) اسلام در ایران، شعوبیه، نهضت مقاومت ملی ایران علیه امویان و عباسیان، تألیف د.ر.ناث (و) گلدزیهر، ترجمه و تحقیق و تألیف (با همکاری محمد حسین عضدانلو)، چ ۱، ۱۳۷۱ هش. ج) اسلام و ایران، مذهب و ملیّت ایرانی (تألیف)، انتشارات رسالت قلم، چ۱، ۱۳۷۷.

۲۲- گفتنی است که این تعابیر را پیشتر مرحوم دکتر شریعتی در تشیّع علوی و تشیّع صفوی‌اش به کار برده است.

۲۳- نگر: المحجهٔ البیضاء، ج۱، ص۱.

۲۴- نگر: معجم المطبوعات العربیّهٔ و المعرّبهٔ، منشورات مکتبهٔ آیهٔ الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، ج۲، ص۱۴۱۲.

۲۵- غزّالی نامه، چ۳، ص۲۷۲.

۲۶- همان، ص۲۷۳.

۲۷- همان، همان ص.

۲۸- ۸ همان، ص۲۷۴.

۲۹- همان، ص ۲۷۳و۲۷۴.

۳۰- همان، ص ۲۷۴.

۳۱- نگر: راحهٔ الصدور و آیهٔ السرور در تاریخ آل سلجوق، محمد بن علی بن سلیمان الرّاوندی، به سعی و تصحیح محمد اقبال، ص۳۹۴و۳۹۵. آقای افتخارزاده، همین ابیات را در مباهله در مدینه (ص۴۵) نقل کرده‌اند ولی در آنجا اشتباهاً به جای «هست»، چاپ شده «هفت».

۳۲- نگر: مقالات تاریخی، رسول جعفریان، دفتر دوم، صص ۳۸۳-۳۸۹.

۳۳- نگارندهٔ این سطور، ان شاءالرحمن، هم در نوشتاری جداگانه و هم در حواشی و مقدمه متن مصحّح و محقق مناقب- که دست در کار انتشار آن دارد- بدین مقوله خواهد پرداخت.

۳۴- سنج: المناقب، انتشارات علامه، قم، ج۱، ص۶.

۳۵- نگر: مناقب آل ابی طالب- علیه السلام-، تحقیق: جویا جهانبخش، ج۱، مقدمه محقق (قریب به چاپ).

۳۶- روشن‌تر بگویم: ایشان در مواضع متعددی، گامهائی از طریق را با استناد به گزارش مورخان و اسناد می‌پیمایند و ناگهان یک دو گام جهشی بی‌مدرک و دلیل برمی‌دارند که از یکسو برخی «تقید»ها و «قضاوت»های ویژه ایشان را دامن می‌زند، و از سوی دیگر پژوهش ایشان را از از وثاقت در خور، بی‌بهره می‌کند.

۳۷- دانسته نیست چرا دوبار در عنوان این مقاله لفظ مباهله را به صورت «مباهِلَه» به کسرهاء و فتح لام- نوشته‌اند (در: ص ۵۷و ۶۳) که

آمیزه‌ای است ناموزون از دو تلفّظ تازی و فارسی شدهٔ آن- که به ترتیب به فتح هاء و کسر هاء و لام- هستند.

۳۸- سنج: اقبال الاعمال، قدم له و علّق علیه: الشیخ حسین الاعلمی، دارالحجهٔ، قم، ص۸۱۳.

۳۹- نگر: کتابخانهٔ ابن طاووس، اتان کلبرگ، ترجمهٔ رسول جعفریان و سید علی قرائی، ص۱۷۷و ۴۳۳.

۴۰- در صفحه ۱۰۳ از مباهله در مدینه بنادرست«عزافریه» چاپ شده است.

۴۱- سنج: غالیان، نعمت الله صفری فروشانی، ص۱۳۶و ۱۳۷؛ و: فرهنگ فرق اسلامی، دکتر محمد جواد مشکور، صص ۲۵۷-۲۶۳.

۴۲- غالیان، ص ۳۴۲و ۳۴۳.

۴۳- کتابخانهٔ ابن طاووس، ص۱۷۷.

۴۴- ۴ نگر: مجلهٔ علوم حدیث، س۴، ش ۲، ص۳۳.

۴۵- نگر: کتابخانه ابن طاووس، ص ۴۳۳.

۴۶- اقبال الاعمال، همان ص.

۴۷- نگر: یادداشتهای قزوینی، ج۳، ص۸.

۴۸- - نگر: چهل مقاله، رضا استادی، صص۴۸۱-۴۹۴. همچنین دربارهٔ ابن اشناس و تلفّظ نام او، نگر: زندگینامهٔ شیخ طوسی، شیخ آقا بزرگ طهرانی، ترجمهٔ علیرضا میرزا محمد و سیدحمید طبیبیان، فرهنگستان ادب و هنر ایران، صص ۵۲-۵۴.

کتاب ماه دین – شماره ۲۹ ، اسفند ۷۸

پیشینه و بنیادهای تشیّع در معرض قضاوت‌های جدید

(قسمت دوم)

جویا جهانبخش

مباهله در مدینه : اسلام و مسیحیت

پروفسور لویی ماسینیون

ترجمه و مقدمه محمودرضا افتخارزاده

انتشارات رسالت قلم

تهران ، چاپ اول ، ۱۳۷۸

*****

گمان می‌کنم برای درک روشن مرادات ماسینیون در رسالهٔ مباهله در مدینه ، باید اندکی با خود او آشنا شد . لویی ماسینیون (Louis Massignon) (م . ۱۹۶۲ – ۱۸۸۳) مستشرق مشهور فرانسوی است که علی الخصوص بخاطر پژوهشهایش دربارهٔ حسین بن منصور حلاج شهرت بسیار یافته . کارهای ماسینیون را در شاخه‌های مختلفی می‌توان دسته بندی کرد ؛ غیر از « حلاج شناسی » و

تصوف ، احتمالا شناخته شده‌ترین زمینهٔ کاری وی ، پژوهش در باب فرق – خاصه فرق شیعه – است . ماسینیون در زمستان ۱۹۰۷ برای مأموریتی باستانشناسانه راهی بغداد شد . مدتی در عراق برا انجام این مأموریت ماند و – به قول عبدالرحمن بدوی – در این مدت ، از تمامی مشاهد شیعه در جنوب بغداد ، کربلا ، نجف ، کوفه و ... دیدن کرد . همچنین ، به دیدار از قریهٔ سلمان پاک (در ۲۰ کیلومتری جنوب بغداد (، رفت که مدفن دو صحابی بزرگوار ، سلمان فارسی و حذیفه ، و محل بقایای ایوان معروف کسری است . مشاهدهٔ قبر سلمان فارسی ، صحابی جلیل‌القدری که از پیامبر اکرم (ص) درباره او نقل شده که : سلمان منا اهل البیت ، انگیزه‌ای برای نگارش یکی از آثار بعدی ماسینیون در این باره شد [۱]ظاهراً همین رخدادها و مشابهتهائی که میان تلقی معنوی از برخی شخصیّتها در بعضی فرق بود با پاره‌ای تلقی‌های صوفیانه ، او را به ادامهٔ بررسیهائی در این زمنیه و بویژه در باب فرقه‌های غالی برانگیخت . مطالعاتی که دربارهٔ « نصیریه » و « قرامطه » و « حلول » انجام داد [۲]در پیوند با همین علائق بود ؛ و به زعم نگارنده ، رسالهٔ مباهله در مدینه‌ی او هم که با رویکردی به منابع غالی و پدیده غلو – و نه با صبغهٔ تشیّع ناب – به قلم آمده ، متاثر از تعلق خاطر اوست به غالیان . دانستنی است حلاج – که شخصیّت محبوب ماسینیون و محور عمده پژوهشها و نگارشهای اوست [۳]خود از جهات مختلف با اهل غلو (/ غالیان ، غلات) مشترکاتی دارد و ضمناً سخت مطرود شیعه است حسین بن منصور حلاج کسی است که ادعا کرده وکیل حضرت صاحب‌الامر ، امام دوازدهم – علیه‌السلام و عجل الله تعالی فی ظهوره – است . از او سخنانی مبتنی بر ادعای حلول و اعجاز و رسالت و ربوبیت بهم رسیده . ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی ، یکی از شیعیانی بود که در برابر او ایستادگی کرد و دو حکایت از رسوا شدنهای حلاج توسط او در منابع کهن مسطور است . پدر و نیای شیخ صدوق هم در قم او را خوار ساختند و براندند . دربارهٔ حسین بن روح که یکی از نواب حضرت صاحب‌الامر – صلوات الله و سلامه علیه – بوده ، نقل کرده‌اند که فتوا به اباحهٔ قتل حلاج داد . و این فتوا به امر آن حضرت دانسته شده عالمان شیعه در کتبشان او را ساحر و دروغزن خوانده‌اند و از توقیع وارد شده از ناحیه امام زمان ـ علیه السلام – در لعن حلاج یاد کرده‌اند . شیخ مفید کتابی در رد اصحاب حلاج (/ پیروان او) نوشته و حلاج را کذاب و وضاع و بدعتگذار خوانده و از کفر و زندقهٔ حلاجیه سخن رانده است . شیخ صدوق نیز از انحراف و کفر و ضلالت پیروان حلاج یاد نموده است [۴] نخستین کس از شخصیّتهای طراز اول شیعه که – دست کم در حیطهٔ اطلاع بنده – با مدارای نسبی از حلاج یاد کرده است ، خواجه نصیرالدین طوسی است ، آنهم البته با توجیهی که خود از گفتار حلاج می‌نماید و – به قول یکی از صوفی پژوهان معاصر – « آن ... را به مدد ضمیر دریاوش خود تأویل و تفسیر می‌کند [۵] خواجه در اوصاف الاشراف ، در فصل مربوط به « اتحاد »، می‌گوید : « اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن بنده با خدای تعالی

باشد . تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً . بل آنست که همه او را بینند بی‌تکلف (نه) آنکه گوید هر چه جز اوست . از اوست ، پس همه یکی است ، بل چنانکه به نور تجلی او - تعالی شأنه - بینا شود ، غیر او را نبیند ، بیننده و دیده و بینش نباشد ، و همه یکی شود . (همچنانکه) دعای منصور حسین حلاج که گفته است :

بینی و بینک انی يناز عنی

فارفع بفضلک انی من البین

مستجاب شد و انیت او از میان برخاست ، تا توانست گفت : « انا من اهوی و من اهوی انا »؛ و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت : « اناالحق » و آن کس که گفت : « سبحانی ما اعظم شأنی »، نه دعوی الهیت کردند ، بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده‌اند ؛ و هوالمطلوب [۶] عقیده به « حلول » و « اتحاد »- به معنای و قرائت صوفیانه این دو مطلب ، یکی از محلهای اصلی افتراق دو طائفه متشرعه و متصوفه بوده است [۷] و حلاج در منابع مختلف به اعتقاد به حلول و اتحاد - به همان معنای ملحدانه و کافرانه‌اش - نامبردار است ، و همین تصویر شخصیّت او را به « غالیان [۸] که آنها هم سخت مورد توجه ماسینیون هستند - پیوند می‌دهد . ناگفته نماند توجه ماسینیون به « سلمان » نیز از این شائبه خالی نیست . نباید پنداشت نگرش ماسینیون به سلمان - رضی‌الله عنه - و معنویت او موافق با آن حقیقت تاریخی و نگرش اصیلی است که نزد بزرگان امامیّه چون شیخ مفید و امثال او یافت می‌شود . غلوگرایان ، تصوی درخشان‌ترین چهره‌های معنوی اسلام را تحریف می‌کردند ، و همانگونه که بسیاری به تحریف غالیانهٔ سیمای امیرمؤمنان امام علی - صلوات الله و سلامه علیه - دست یازیدند ، عدّه‌ای هم سیمای سلمان فارسی - رضی الله عنه - را مخدوش ساختند ، و گروهی - العیاذ بالله - به پیامبری و حتی خدایی سلمان قائل شدند [۹] اکنون شاید بهتر بتوان علت توجه فراوان ماسینیون را به شخصیّت سلمان دانست ! بی‌آنکه اصل را بر مستشرق نکوهی بنهم ، قول یکی از معاصران را - از مقدمه‌اش بر کتابی که از مستشرق بنام و خوشنام ترجمه کرده است - باز می‌نویسم : « اگر مستشرقی گفت : « ماست سفید است » همیشه جای این احتمال را در ذهن خود نگاه دارید که یا ماست اصلاً سفید نیست ، یا اثبات سفیدی ماست مقدمه‌ای است برای نفی سیاهی از زغال [۱۰] شخصیّت و گرایشهای ماسینیون مرا به یاد شاگردش ، پل نویا (P . N Wyia) (م . ۱۹۸۰ - ۱۹۲۵)، و همچنین تا اندازه‌ای هانری کربن می‌اندازد - که از قضا پل نویا شاگرد این فرد پسین گفته نیز بوده است . ماسینیون بی‌تردید نسبت به عناصری در سپهر تمدن اسلامی و بلاد مسلمانان شیفتگی داشت ، و در جستجوی جلوه‌هائی از معنویت بود ، ولی این معنویت را به

سبک و پسند و دلخواه خویش می‌جست . رمز تلازم همدلی و ناهمدلی ماسینیون با مسلمانان ، در همین نکته نهفته است . همین است که نامطبوعی شخصیّت ماسینیون را باعث آمده . دکتر محمد دسوقی ، در کتابی که در باب استشراق نوشته – و از قضا به قلم آقای افتخارزاده به فارسی گردانیده شده است –، می‌گوید : « ماسینیون از خطرناکترین شرق شناسان فرانسوی شمرده می‌شود که به اسلام و مسلمانان در این روزگار اسائه ادب کرده‌اند [۱۱] ماسینیون در زندگی خود به عنوان یک مسیحی به دغدغهٔ دینی خاصّی دچار بود که جنبه‌ای از آنها ، تحت عنوان گرایش‌های پنهان ماسینیون به کاتولیسم [۱۲]یاد شده است . به دیگر سخن ، ماسینیون در دل زندگی عیسویانهٔ خویش دغدغه‌ای فرقه‌ای داشت ؛ و شاید عقدهٔ دینی آن ساحت را به نحوی – صادق یا کاذب – در دل تمدّن مسلمانان می‌خواست بگشاید ؛ و باز شاید – و تنها : شاید – گرایش او به اقاویل حلاّج یا غلات به سبب آن همانندی باشد که در گرایشهای ایشان و نگرش مسیحیت کلیسائی و الهیّات وجود داشته و دارد ؛ مگر نه آنکه برخی از مسیحیان – العیاذ بالله – از اتّحاد حضرت باری با مسیح – علیه السّلام – سخن گفته بودند ، و از حلول خداوند در محلّ ، و از قدم اقنوم [۱۳] گمان من آن است که ریشهٔ « همدلی – ناهمدلی » ناتمام و نیم بند ماسینیون را باید در همین فضای اندیشگی و نگرشی او جستجو کرد . او تحت تأثیر کشش خاصّی به تصوّف و صوفیان جامعهٔ مسلمانان می‌پرداخت و دربارهٔ آنها قلم می‌زد ؛ در زمانی که به عنوان عضو (/ دانشجوی) انستیتوی فرانسوی آثار شرقی در قاهره تعیین شد (= ۱۹۰۶ م .) و به قاهره رفت ، « غالباً لباس ملی مردم مصر را به تن می‌کرد »؛ و در سفر دیگرش پس از ۱۹۰۹ هم ، زمانی که در کلاسهای الازهر شرکت می‌نمود ، « لباس مخصوص طلاب الازهر » را می‌پوشید [۱۴]پل نویا ، شاگرد ماسینیون و کربن ، بخاطر تحقیقاتش در تصوّف اسلامی – بویژه « زبان صوفیانه [۱۵]و آثار ابوعبدالرّحمن سلّمی – در جهان اسلام و از جمله ایران ، ناشناخته نیست . وی از اقلیّتی مسیحی و آسوری زبان از شمال عراق بود ؛ بعدها در موصول نزد دومینیکیان رفته و سپس در لبنان یسوعی شده و پس از آن به فرانسه مهاجرت کرده و در آنجا زیسته است [۱۶] دانیل ژیماره « علاقهٔدائم و تقریباً انحصاری » پل نویا را به تصوّف اسلامی / مسلمین ، تلاشی برای پاسخگوئی به « مسئله‌ای شخصی » می‌داند . وی در آغاز با یادآوری هجرتها و کوچهای مذهبی – مکانی نویا از « زخمی نهان و عمیق » در وجود او سخن می‌گوید و عرفان و تصوّف را تسلّی بخش « درد درونی گسیختگی » می‌داند که در نویا بوده است . سپس ژیماره ، « جسورانه » از طرح و نظر دیگری صحبت می‌کند : عربی عمدتاً زبان اسلام است و نامداران بزرگ تفکّر عربی در طیّ تاریخ تقریباً همه مسلمان‌اند و باز برای نویای مسیحی عرب / عربی زبان نوعی مشکل وجود داشت . نویا می‌کوشید از طریق تصوّف بر آن فائق آید و از منظری به دیدار جامعهٔ اسلامی برود که بیرون از اختلافات اعتقادی ، از راه مشترک وصول به خداوند ، سخن می‌رود . در

این مرتبه از خداجویی او نیز می‌توانست ... اسلام را از خود بداند و یکپارچگی از دست دادهٔ خود را از نو بسازد [۱۷] می‌بینیم تلقّی ژیماره از نویا با تلقّی ما از ماسینیون ، خالی از همانندی نیست . البته نویا یک عرب یا کرد عراقی الاصل بود . و ماسینیون یک فرانسوی ، ولی باز خلأها و عقده‌هائی بود که مجال گشودنشان در آغوش متصوّفان / صوفیانی چون حلاج دست می‌داد ، بی‌آنکه الزامی را برای گروش به « عقیده اسلامی » (/ به منزلهٔ یک نظام کلامی) با خود داشته باشد . چون از کربن سخن رفت ، بد نیست اشاره کنیم کربن تفاوتی جوهرین با امثال ماسینیون و نویا داشت و در عین حال شباهتهائی . هانری کربن (م . ۱۹۷۸ - ۱۹۰۳) یک فیلسوف و فلسفه ورز اروپائی بود که به دلائل فلسفی - کلامی ، به پژوهش خاورشناسانه در باب اندیشهٔ شیعی روی آورده بود . کربن هم در کنار نگرش فلسفی خود ، در حوزهٔ الهیّات مسیحی دغدغه‌هائی داشت که بخشی از آن را می‌توان ذیل عنوان « کربن و پروتستانیسم » مجال طرح داد [۱۸] به هر روی ، وی با دغدغه‌ها و خلأهای خاصّی که با ساحت فلسفه ورزی آلمانی هم در پیوند بود ، کار مستشرقانه می‌کرد . شاید مهمترین وجه شباهت کربن ، ماسینیون و نویا ، مزجی بودن شخصیّت فرهنگی آنها - از نهادهای باختری و گرایشهای خاوری - بود ؛ برغم کیفیّت متفاوتی که نزد هر یک از ایشان مشاهده می‌شود . کسی در یک مجلس سخنرانی از کربن پرسیده بود که چه مذهبی دارد و او در پاسخ - شاید با کمی مزاح - گفته بود : « پروتستان ، دوازده امامی [۱۹] همین پاسخ کربن شاید بهترین گواه و اعتراف بر « امتزاج فکری - عقیدتی » ای است که در وجود او رخ داده است ؛ و خالی از صدق و خلوص و صفا [۲۰]هم نیست . بازگردیم به ماسینیون ، ماسینیونی که شخصیّت او را از جهت همین امتزاج (البته با کیفیّتی دیگر) و ... در خور سنجش با برخی مستشرقان تقریباً معاصرش یافتیم . به نظر می‌رسد در باب دانش ماسینیون و ژرفای نگاه او هم مبالغه شده باشد . احتمالاً گویاترین سند دربارهٔ او بخشهائی است از نامه‌های علامه محمد قزوینی به تقی‌زاده . وی در نامه‌ای می‌نویسد : « دو کتاب ماسین یون ، در خصوص منصور حلاج ؛ من هر دو را دیده‌ام و یکی از آن دو را هم دارم . هیچکدام از دو کتاب چیز چنگ به دل زنی نیستند . و مملو از اغلاط فاحشهٔ تاریخی و لغوی و غیره است ... دو کتابی که اخیراً بعد از جنگ چاپ کرده است و سرکار آنها را خواسته بودید . بخرید ، بکلی از نقطه نظر یک مرد عالمی مثل سرکار بی‌فایده است ... صاحب این کتاب را من شخصاً می‌شناسم جوانی است بسیار بسیار طالب شهرت و نام می‌خواهد که کاری کرده باشد که عالم را مبهوت نماید و [۲۱] در نامهٔ دیگری که تعدادی از مستشرقان کم دانش و نامتعمق را نام برده ، باز اسم « ماسین یون منصور حلاجی » به چشم می‌خورد [۲۲] قابل توجه است که آقای افتخارزاده در هامش یکی از آثارشان به همین نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده در باب ماسینیون ارجاع داده و گفته‌اند که قزوینی « بسیاری از شرق‌شناسان مشهور غرب را از نزدیک می‌شناخت و از کمیت و کیفیّت معلومات آنان به خوبی

اطلاع داشته » است [۲۳] خود آقای افتخارزاده می‌گویند : « ماسینیون ... با نگاه تسنن به تشیّع نگریسته و ... تشیّع را ... نوعی تصوف یافته (/ تلقّی کرده (است ». و در ادامه می‌افزایید : « دو کتاب او : سلمان پاک و مباهله در مدینه ، نشان می‌دهد با اسلام و تشیّع عنادی نداشته است . بینش سنی او از اسلام باعث شده تا نسبت به آثار شیعی بدبین باشد [۲۴] حال جای این پرسش هست که اعتنا به رسالهٔ یک چنین شخص « نامتعمّق » و « بدبین » نسبت به آثار شیعی ، او از دیگر سوگراینده به اقاویل صوفیان تندرو و غلات که « تشیّع » را هم نوعی « تصوّف » می‌شمارد ، دربارهٔ مباهله آنگونه که از آقای افتخارزاده دیده‌ایم ، سزاوار است ؟ دکتر دسوقی آنجا که ماسینیون را از « خطرناکترین شرق شناسان فرانسوی [۲۵] خوانده ، به بیراهه نرفته است ؛ و بطبع ترجمهٔ غیر ناقلانهٔ رسالهٔ مباهلهٔ ماسینیون هم کاری خطرناک است ، و اجازه بدهید بگویم : تا حدّی نسنجیده . از آقای افتخارزاده ، مجموعه‌ای آثار تألیفی ، تصحیحی [۲۶] و ترجمه‌ای ، می‌شناسیم در باب ایران ، اسلام ، تشیّع - که معمولا هم از برخی اشارات ویژه و مطالب خاص ، و گاه شاذ ، تهی نیستند . اختصاصات و شذوذ پاره‌ای از آراء و اقوال آقای افتخارزاده حتی بر زبان و مصطلحات ویژهٔ نوشته‌های ایشان نیز سایه‌افکن است . آنگونه که من دریافته‌ام ایشان از دو گونهٔ رویاروی خلافت سخن می‌گویند : « خلافت عربی » و « خلافت اسلامی »؛ و بر همین بنیاد عثمان « خلیفهٔ سوم عرب » گفته شده است (نگر : ص۶و ۷). بطبع واژه‌های « عرب » و « عربی » در این کاربردها معنائی فراتر از یک مدلول نژادی عادی ، افاده می‌کنند و وانمایندهٔ فکری هستند که آقای افتخارزاده از تفسیر و جمع بندی برخی متون و اسناد بدان رسیده‌اند ، و بر همین بنیاد تحلیل ایشان از رخداد سقیفه چنین بر قلمشان جاری شده : « نخبگان عرب بر نهضت انسانی اسلام غالب آمدند » (ص۶). جای دیگر (ص۳۲) تعبیر « خلافت غصب » خودنمائی می‌کند که با لحاظ کردن مدّعای اجماعی کتب کلامی شیعه در باب استحقاق خلافت ، معنای روشن بی‌ابهامی دارد . دو تعبیر « اسلام امامت » (ص ۷و ۱۰و ۲۰ و ۲۱و ۵۶) و « اسلام محمد (صلّی الله علیه و آله)» (ص۱۴). در مقابل اسلام دستگاه خلافت ، هم نمایشگر صبغه‌هائی است که ایشان در روایتهای موجود در آن روزگاران از اسلام می‌بینند . نوعی ملموس‌سازی و امروزینه‌گری هم در نوشته‌های ایشان هست ؛ به طوری که التزامی برای به کار نبردن واژگان و تعابیر امروزینه در گزارش تاریخ ، در آنها دیده نمی‌شود . تعابیر و جمله‌هائی مانند « کادر منصوص امامت »، « کودتا »، « باند »، تحت پیگرد شدید »، « روشنفکران بریده و خود فروخته »، « خانه‌های تیمی شیعیان » ، « بایکوت مطلق اقتصادی - فرهنگی »،« فشار پلیسی بر سرتاسر دوارن امامت » ، « به مراکز پلیس مدینه معرّفی کنند » ، « کادرهای شیعهٔ امامیّه »، « جوّ غلیظ پلیسی و خفقان »، « تیپ‌شناسی اصحاب و پیروان امامان »، « اصول ... رادیکال شیعهٔ امامیّه »، « پلیس امنیتی » و ... در نوشتهٔ آقای افتخارزاده (ص ۸ و ۹و ۱۱و ۱۶ - ۱۸و ۲۲و ۲۵و ۳۰و ۳۱و ۳۳و

۵۰و ۵۶)، یادآور زبان خبری - سیاسی « مدرن » جهان ماست . بی‌آنکه فرصتی برای ارزشداوری دربارهٔ این زبان روایتگری داشته باشم ، یادآور می‌گردم که منطق زبانی آقای افتخارزاده تا اندازه‌ای - از حیث ملموس‌سازی و امروزینه‌گری - یادآور منطق زبانی آقای محمد باقر بهبودی در گزیدهٔ کافی و معانی القرآن است . بی‌گمان ، بازنگری و بازنگاری تاریخ تشیّع بر پایهٔ نظریّات - بلکه بگذارید بگویم : مفروضات - آقای افتخارزاده ، تاریخ تازه‌ای به دست خواهد داد ولی این تاریخ و تصویر نه تنها پشتوانهٔ استدلالی کافی برای بقاء در ذهن و زبان محققان ندارد و نه تنها بخشهائی از این چیدمان (Puzzle) تاریخی در درج دُرج هیچ عطّاری دستیاب نخواهد شد ! حتّی دلائلی وجود دارد که آن را بر هم می‌زند و مخدوش می‌سازد و مخالف واقع مستند ، نشان می‌دهد . به هر روی ، نمی‌توان نسبت به سبک خاصی که ایشان در ترسیم تاریخ اسلام و مسلمانان پی‌گرفته‌اند ، بی‌اعتنا بود . عیار سنجی اقوال و مطروحات آقای افتخارزاده از آنجا ضروری است که رد یا قبول آنها ، صرفاً در داوریهای ما حول رخدادهای سیاسی تاریخ اسلام و مسلمانان تأثیر ندارد ، بلکه حتّی تا دل عقاید شخصی ما نیز دامن می‌گسترد . نمونه را ، همان نظریهٔ « خط اعتزال » که ایشان طرح می‌کنند ، در صورت پذیرفته شدن پوششی از تردید حول معارف مکتوب و منقول شیعی در هزار سال اخیر می‌کشد و ما را در تفسیر و حدیث و کلام رجال و فقه ، و خلاصه : همه چیز ، به تردید می‌افکند : از کجا نه معلوم که سند فلان حدیث را خطّ اعتزال انداخته و به عنوان حدیث مرسل عرضه کرده باشد ؟ از کجا نه معلوم فلان فتوا در اثر گرایشهای خطّ اعتزال چنین بیان شده باشد ؟ از کجا نه معلوم فلان راوی را خط اعتزال عمداً تضعیف نکرده باشد ؟ و هزارن هزار پرسش تردید افکن دیگر . آقای افتخارزاده در نگاهشان به تشیّع - به پندار من - سخت متأثرند از دیدگاههای مرحوم دکتر علی شریعتی بویژه در تشیّع علوی و تشیّع صفوی او . نه تنها ردّ افکار ، حتی ردّ اصطلاحات شریعتی در نوشتار آقای افتخارزاده هویداست . در پی آن نیستم که آقای افتخارزاده را از منظر آراء با مرحوم دکتر شریعتی مقایسه کنم و پیرو او بشمارم ؛ ولی انگشت نهادن بر یک نقطه را ضروری می‌بینم : شباهت دیدگاه این دو تن در اعتقاد به هویّت سرخ و انقلابی و انقلابگر تشیّع ، روند تاریخی مفروضی که آن شور و هیجان و جهش را از تشیّع ستانده است . همانگونه که شریعتی از تشیّع سرخ و سیاه سخن می‌گفت و - به ترتیب - آنها را علوی و صفوی قلمداد می‌کرد ، آقای افتخارزاده هم از « دو جبهه / جناح / گرایش در تشیّع » سخن می‌گوید که یکی انقلابی و پرشور و هیجان است ، و دیگری با مداراگر با بسیاری از نظامهای حاکم ؛ اوّلی را اصیل و مذهب اهل بیت - علیهم السلام -، و دومی را دستکاری شده ، قلم می‌دهد . شریعتی کتاب سلمان پاک ماسینیون را به فارسی ترجمه کرد . ماسینیون استاد او بود و شریعتی طیّ سالهای ۱۳۳۹ - ۱۳۴۱ هـ . ش با او همکاری علمی داشت [۲۷] وی از ماسینیون تمجید کرده و همین تمجید و تأثّر او را ماسینیون ، یکی

از مواردی است که منتقدان شریعتی بارها بر آن انگشت نهاده و آن را یادآور گردیده‌اند [۲۸] شاید از اتفاق باشد که آقای افتخارزاده مترجم کتاب دیگری از ماسینیون ، به نام مباهله در مدینه ، واقع شده‌اند . تفاوت بارز آقای افتخارزاده و دکتر شریعتی در نگرش و پژوهش در حوزهٔ اسلام شناسی و شیعه‌شناسی ، به گمان من در این است که اوّلاً آقای افتخارزاده کلاً به تتبّع در مآخذ و منابع تاریخی و اسناد فرهنگی مقیدترند و ثانیاً در منابع اصیل شیعی بیش از مرحوم شریعتی توغّل کرده‌اند [۲۹] همینها سبب شده که آن درجه از احساسات افراطی که مرحوم شریعتی به جای استدلال و تحقیق به کار برده است ، در نوشته‌های آقای افتخارزاده ملاحظه نشود ؛ ولی متأسفانه فرضیه‌گرائی بیش از حدّ آقای افتخارزاده و ترسیم احتمالاً پیشاپیشی که از تشیّع انقلابی امامتی نزد خود داشته‌اند ، سبب شده آثار ایشان هم از آن داوریهای تند شریعتی وار بی‌نصیب نماند و صبغه‌ای بپذیرد . مشکل اساسی در این نگرش – و همچنین در نگرش دکتر شریعتی – به زعم راقم ، در دو ساحت تاریخ پژوهی و کلام پژوهی است و از نقصان توشهٔ محقّق در هر یک از این دو شاخه ناشی می‌شود . اگر کسی چون استاد محمد رضا حکیمی ، با همهٔ اعتقادی که به تشیّع سرخ و اصلاح و بیدارگری دارد ، در عرصهٔ چنین داوریها و گزارشهائی کمتر بدان « افراط و تفریط » ها دچار می‌شود ، و فرو نمی‌لغزد ، به سبب تصوّر صحیح‌تر کلامی‌اش از تشیّع است و پایبندی بیشترش به مشاهدهٔ سیمای تاریخی شیعه در چارچوب گزارشها و تحقیقات تاریخی ، نه پندارها ؛ و به سبب درک روشنی است که از جهتگیریهای اهل بیت – علیهم السّلام – و اقتضائات زمانه فرا چنگ آورده ، درک « امام در عینیّت جامعه [۳۰] به همین اعتبار ، دکتر شریعتی که خود می‌داند بسیاری از آثارش ، « نه ... کارهای علمی – تحقیقی ، که فریادهایی از سر درد ، نشانه‌هایی از یک راه ، تکانهایی برای بیداری [۳۱] بوده است ، در یک « وصیّت شرعی [۳۲] ، تهذیب صورت و سیرت این آثار را از استاد محمد رضا حکیمی درمی‌خواهد . امید می‌بریم خداوند ، همهٔ حقیقت جویان را در وصول به مقصود ، دستگیری نماید ؛ فما التوفیق الاباللّه و ما الاعتماد الا علیه و هو حسبنا و نعم‌الوکیل .

پانوشت‌ها :

۱- دایرةالمعارف مستشرقان، عبدالرحمن بدوی، ترجمهٔ صالح طباطبایی، چ۱، ص۶۰۲(ترجمه سخت نارسائی از همین اثر به نام فرهنگ کامل خاور شناسان در بهار ۱۳۷۵ هشاز سوی انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی انتشار یافته است).

۲- نگر: همان، ص۶۰۷و۶۰۳.

۳- نگر: همان، صص۶۰۲و۶۰۷

۴- نگر: تصوّف و تشیّع، هاشم معروف الحسنی، ترجمه سیّد محممد صادق عارف، صص۵۱۵-۵۲۱؛ و: خیراتیّه، آقا محمد علی بن وحید بهبهانی، تحقیق: مؤسسهٔ علامه مجدّد وحید بهبهانی، ج۱، ص۱۹، ۲۰ و ۳۶و۳۷و۱۸۳-۱۸۵و...؛ و: فضائح الصوفیّه، آقا محمد جعفربن آقا محمد علی، تحقیق: مؤسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی، صص ۱۷۵-۱۷۸؛ و : عرفان و تصوّف (عرفان اسلامی و عرفان التقاطی)، داود الهامی، انتشارات مکتب اسلام، صص ۳۹۶-۴۲۵.

۵- اوصاف الاشراف، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، چ۱، ص۳۳.

۶- .همان، ص۱۵۵و ۱۵۶؛ و نیز: به اهتمام سید مهدی شمس‌الدین، ص۹۵و ۹۶. (میان این دو تصحیح در ضبط نص اختلاف هست). یادآوری: محل تأمل است که چرا خواجه می‌گوید: «دعای منصور حسین حلاج»شاید «منصور» صفت «دعا» باشد.

۷- نمونه را، نگر: نهج الحق و کشف الصدق، العلامهٔ الحلّی، علّق علیه: حسنی الارموی، ص۵۷و۵۸.

۸- دربارهٔ تکیهٔ غالیان بر مفاهیمی چون «حلول»، نگر: غالیان، نعمت‌الله صفری فروشانی، چ۱، فصل سوم: غلات در آینه عقیده و عمل.

۹- دربارهٔ عقائد غالیانهٔ ابراز شده حول شخصیت سلمان، نگر: فرهنگ فرق اسلامی دکتر محمد جواد مشکور، صص۲۲۹-۲۳۴؛ و: غالیان، ص ۱۴۷و۱۵۰و ۱۸۷و ۱۸۹و ۲۲۸. شگفتا که در روزگار ما هم در مقاله‌ای عقیده‌ای غلوآمیز دربارهٔ سلمان ابراز گردیده (نگر: خرد جاودان، صص ۵۹-۱۰۵) و در آن مقاله کراراً از ماسینیون هم تجلیل شده است! من بنده این عقیدهٔ خطرناک و افراطی را «نو- سلمانی-گری» می‌نامم!

۱۰- تصوف اسالامی و رابطهٔ انسان و خدا ، رینولد.ا.نیکلسون، ترجمهٔ دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چ۲، ۱۳۷۴ هش.، ص۱۹.

۱۱- سیر تاریخی و ارزیابی اندیشهٔ شرق شناسی، دکتر محمد دسوقی، ترجمهٔ دکتر محمود رضا افتخارزاده، ص۱۰۹.

۱۲- دایرهٔالمعارف مستشرقان، ص۶۰۳.

۱۳- نگر: الباب الحادی عشر مع شرحیه، حقّقه و قدّم علیه: الدّکتور مهدی محقق، ص۲۱، ۱۹و ۱۷و۲۸۶.

۱۴- سنج: دایرهٔالمعارف مستشرقان، ص۶۰۱ و ۶۰۳.

۱۵- نگر: دانشنامهٔ قرآن و قرآن پژوهی، ج۱، ص۷۳۸ (مقالهٔ «تفسیر قرآنی و زبان عرفانی»، به قلم جویا جهانبخش)

۱۶- نگر: همان، ج۲، ص۲۲۸۴ (مقالهٔ «نویا، پل» به قلم جویا جهانبخش)؛ و: معارف،دورهٔ دهم، ش۲و ۳، صص ۷۳-۷۹ (مقالهٔ «پل نویا»، به قلم دانیل ژیماره، ترجمهٔ اسماعیل سعادت).

۱۷- سنج:معارف، پیشگفته، ص ۷۴ و ۷۵.

۱۸- سنج: هانری کربن، داریوش شایگان، ترجمهٔ باقر پرهام، صص ۵۷-۷۵.

۱۹- متأسفانه به یاد ندارم این مطلب را کجا خوانده ام یا از که شنیده‌امهمینقدر یادم هست که نقلی بی‌اعتبار نبود. در عین حال به یاد این سخن داریوش شایگان هستم که: «او کاتولیک زاده بود، و علی رغم نزدیکی‌اش با الهیات پروتستان، تا آنجا که می‌دانم هرگز پروتستان نشد.»

(زیر آسمانهای جهان، ص۱۴۰)آیا بر این اساس می‌توان گفت ترکیب دو عنصری «پروتستان دوازده امامی»، تنها بیانی از ما فی الضمیر رجامندانهٔ هانری کربن است؟

۲۰- سنج: مجموعه مقالات انجمن وارهٔ بررسی مسائل ایرانشناسی، به کوشش: علی موسوی گرمارودی، ص ۳۰(مقالهٔ استاد سیّد جلال‌الدین آشتیانی، با عنوان «نگاهی به شیعه شناسی و ایرانشناسی هانری کربن»)

۲۱- سایه‌های کنگره، باستانی پاریزی، چ۱، ص۲۰۲.

۲۲- سنج: همان، ص۲۰۶.

۲۳- نگر: سیر تاریخی و ارزیابی اندیشهٔ شرق شناسی، دکتر محمد دسوقی، ترجمهٔ دکتر محمدرضا افتخارزاده، ص۱۰۹.

۲۴- همان، همان ص

۲۵- .همان، همان ص. دوست دانشمند و کتابشناس ما، آقا محمد نوری، در گفتاری به نام «خاورشناسان و فرقه‌شناسی» (مجله هفت آسمان، س۱، ش۱، صص ۱۷۴-۲۰۰) بخشی از بررسیهای فرقه شناختی خاورشناسان و بویژه مستشرقان فرانسوی، را گزارش کرده‌اند که برای فهم و شناخت زمینه‌های کار ماسینیون در باب غلات (و صوفیان) سودمند استلازم است بحثی دقیق هم درباب فرقه پژوهیهای شخص ماسینیون به آن مقاله افزوده شود.

۲۶- «تصحیح»هائی که از آقای افتخارزاده می‌شناسم، عبارتند از: الباب الحادی عشر مع شرحه النافع یوم الحشر (قم، بی‌تا، بی‌نا)؛ همین متنها با افزایش الجامع فی ترجممه النافع شهرستانی (چ۳: قم، ۱۳۷۶، دفتر نشر معارف اسلامی)؛ اکلیل المصائب تنکابنی(دو مورد پیشین که مورد بررسی اینجانب قرار گرفته نماینده یک «تصحیح انتقادی فنّی » نیستند).

۲۷- نگر: کتابشناسی توصیفی دکتر علی شریعتی، محمد اسفندیاری، نشر خرّم، چ۱، ص ۳۶۶ و ۳۶۷.

۲۸- سنج: همان، ص ۸۷ و ۸۸و ۳۵۳.

۲۹- نظریهٔ تشیّع علوی- تشیّع صفوی شریعتی که رگه‌ای از آن در نگاه آقای افتخارزاده هم هست، به وسیله ایشان، تا حدّ زیادی، خصوصاً از حیث تاریخی، اصلاح و تهذیب شده است.

۳۰- نام کتابی است از استاد حکیمی (چ اول؛ ۱۳۵۹- چ هشتم: ۱۳۷۰، دفتر نشر فرهنگ اسلامی).

۳۱- کتابشناسی توصیفی دکتر علی شریعتی، ص ۱۱.

۳۲- همان، صص ۹-۱۳. تاریخ کتابت وصیّتنامه آذر ماه ۱۳۵۵ هشو مکان آن مشهد مقدس است.



اَلـدِّراســاتُ الایــرانیِّـــة

اَسْــئلة و اَجْــوبَــــة

حَوْلَ خَلْفیّةِ ایرانَ اَلتّاریخیّة والثّقافیّة والْحضاریّة

للباحث و الکاتب الایرانی

الدکتورمحمودرضاافتخارزاده

****

IRANOLOGY

QUESTION & ANSWER

About historical , cultural & civilizational background of Iran

www.iranologi.blogfa.com

IRANOLOGY11@GMAIL.COM

BY

DR.M.R.EFTEKHARZADEH